grundrisse

zeitschrift für linke theorie & debatte

19
herbst 2006 / preis 4,80 euro

Inhaltsverzeichnis

Die offenen **Redaktionstreffen** der grundrisse finden jeden 2. und 4. Montag im Monat um 19 Uhr in der Martinstraße 46, 1180 Wien, statt. Interessierte LeserInnen sind herzlich eingeladen.
Weitere Infos unter: **www.grundrisse.net** und unter **grundrisse@gmx.net**
Ein Jahresabo kostet für 4 Nummern Euro 18,-, **das 2-Jahres-Abo nur 33,- Euro**!
Bestellungen entweder an **grundrisse@gmx.net** oder an K. Reitter, Antonigasse 100/8, A-1180 Wien
Bankverbindung: Österreich: BAWAG Konto Nr. 03010 324 172 (K. Reitter), Bankleitzahl 14000.
International: BIC = BAWAATWW, IBAN = AT641400003010324172, Empfänger = K. Reitter,
Zahlungszweck: Abo ab Nr. xx

Impressum: Medieninhaberin: Partei grundrisse Antonigasse 100/8, 1180 Wien
Herausgeberin: Redaktion grundrisse (Wolfgang Bacher, Martin Birkner, Bernhard Dorfer, Robert Foltin, Daniel Fuchs, Käthe Knittler, Birgit Mennel, Franz Naetar, Paul Pop, Karl Reitter, Andrea Salzmann, Klaus Zoister)
MitarbeiterInnen dieser Nummer: Linda Bilder, Peter Birke, Gerhard Hanloser, Max Henninger, Nora Hermann,Jens Petz Kastner, Lisbeth Kovacic, Minimol, Stefan Novotny, Gerald Raunig, Clemens Stecher, Lisa Waldnaab
Graphikkonzept: Harald Mahrer, Layout: Karl Reitter
Erscheinungsort: Wien. Herstellerin: Digidruck, 1030 Wien
Offenlegung: Die Partei grundrisse ist zu 100% Eigentümerin der Zeitschrift grundrisse. Grundlegende Richtung: Förderung gesellschaftskritischer Diskussionen und Debatten.
Copyleft: Der Inhalt der grundrisse steht unter der GNU-Lizenz für freie Dokumentation.

ISSN: 1814-3156
Key title: Grundrisse (Wien, Print)

Editorial

Liebe LeserInnen, diesmal hat es etwas länger gedauert, dafür gibt es aber einen Schwerpunkt. Der war allerdings nicht geplant, sondern entwickelte sich parallel zu einer in der und rund um die grundrisse-Redaktion geführten Debatte. Thema: Nietzsche, oder vielmehr die Problematik der Aneignung nietzscheanischer Gedanken in der linken Theorie. Gerhard Hanlosers Artikel stellt die Möglichkeiten und Grenzen einer linken Nietzsche-Aneignung anhand der Theorien von Georges Bataille und Toni Negri vor, Karl Reitter argumentiert anhand des Mitleid-Begriffes bei Spinoza und Nietzsche gegen die Unmöglichkeit eines emanzipatorischen Anknüpfens an Nietzsche. Gegen die diesen beiden Texten immanente „werktreue“ Nietzsche-Kritik wendet sich der Text von Stefan Nowotny und Gerald Raunig: Sie sehen in der kritisch-produktiven Aneignung nietzscheanischer Elemente wichtige Aspekte linker poststrukturalistischer Ansätze. Die Debatte verlief auch in der Redaktion nicht immer zur Zufriedenheit aller. Für eine konstruktive Fortführung der Diskussion wäre es wohl von Vorteil, sich über die politischen und theoretischen Aspekte vor allem staats- und machttheoretischer Natur Klarheit zu verschaffen. Ansonsten droht die Debatte eine langweilige über Namen und nicht eine spannende über Problemstellungen linker Politik zu werden.

In „Fallen lassen!“ plädiert Jens Kastner für eine Abwendung von den verschiedenen Praktiken linken Denkens, die von einem letztlich repressiv handelnd gedachten Herrschaftsbegriff inspiriert wurden und werden. Ob in einer streng relationalen Sicht nicht aber umgekehrt jene Knotenpunkte der Macht aus dem Blick gelangen, die aktuell gerade wieder zu zentralen neoliberal-kriegerischer Politik werden, wäre hinsichtlich der weiter oben skizzierten Fragestellung ebenfalls zu diskutieren.

In ihrem Rezensionsessay zu Bridget Andersons „Doing the Dirty Work“ entwickelt Minimol über die Darstellung des Buches hinaus zentrale Fragestellungen zum Verhältnis von Arbeit, Migration und Genderpolitik. Ausgehend von der in Andersons Buch zentralen und empirisch gesättigten Fragestellung nach der Rolle migrantischer HausarbeiterInnen werden auch deren blinde Flecken sicht- und somit diskutierbar gemacht: zum einen die Frage nach dem Wesen von Hausarbeit als – oft auch auf der Linken – nicht als „richtige“ Arbeit angesehene Tätigkeit – mit allen politischen und sozialen Schlussfolgerungen, zum anderen die Möglichkeit kollektiver Kämpfe. Lisa Waldnaab berichtet über ihre Erfahrungen mit dem im Rahmen von „keine uni“ (http://not.priv.at/keineuni/) stattfindenden Lesekreis zu Alain Badious Wälzer „Das Sein und das Ereignis“. Zu guter Letzt noch jener Text, der diese Nummer eröffnet: Max Henningers „Postfordistische Profile“ präsentiert nach einer kurzen theoretischen Einleitung vier Portraits postfordistisch Arbeitender und Lebender. In der Diskussion um Postfordismus wird nicht zu Unrecht Kritik an der Abstraktheit der theoretischen Entwürfe geübt. Die „Profile“ in Henningers Text sollen demgegenüber die tagtäglichen Formen des Umgangs mit postfordistischen Verhältnissen ein Stück weit sichtbar machen.

Soviel zu dieser Ausgabe der grundrisse, noch heuer erwartet euch und uns die 20er-Jubiläumsnummer, die einen kleinen, aber feinen Lateinamerika-Schwerpunkt haben soll. Kräftig feiern werden wir unser 5jähriges Jubiläum natürlich auch, aber noch ist ja etwas Zeit dahin. Gratulieren möchten wir hingegen jetzt schon der in der Schweiz erscheinenden Zeitschrift „Widerspruch“ zum 25er (siehe auch Inserat auf Seite 19).

Besonders ans Herz legen möchten wir euch das soeben in der theorie.org-Reihe erschienene Buch „(Post)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude“ der beiden grundrisse-Redakteure Birkner und Foltin (siehe Werbung S. 6). In dieser Einführung werden sowohl Geschichte als auch Gegenwart operaistischen Denkens vorgestellt; neben den in dieser Zeitschrift prominent behandelten Bücher „Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen“ von John Holloway, Paolo Virnos „Grammatik der Multitude“ Hardt/ Negris „Empire“ und „Multitude“ kommen auch KritikerInnen postoperaistischer Ansätze zu Wort, ebenso werden politische Projekte vorgestellt, die an postoperaistische Theorien anknüpfen. Am 6. November wird es in der Wiener Hauptbücherei am Gürtel (U6 – Burggasse, Beginn 18.30 Uhr) eine Buchvorstellung

www.chefduzen.at
Das Forum der Ausgebeuteten

samt Diskussion zum Verhältnis von Politik und Theorie sowie im Anschluss daran ein rauschendes Fest im „Fluc“ im zweiten Wiener Gemeindebezirk geben. Nähere Informationen zu diesen und anderen Terminen rund ums Buch finden sich auf www.grundrisse.net und auf www.theorie.org. Die ersten drei, die ein 2-Jahres-Abo der grundrisse bestellen, bekommen „(Post) Operaismus“ gratis dazu! Wohl bekomms! Außerdem möchten wir noch auf den soeben im Verlag Edition AV erschienenen ersten Band der Ausgewählten Schriften von Cornelius Castoriadis hinweisen. Unter dem Titel „Autonomie und Barbarei“ versammeln sich Aufsätze aus verschiedenen Lebensabschnitten von Castoriadis, alle drehen sich jedoch um demokratietheoretische Fragestellungen. Für nächstes Jahr ist eine Veranstaltung zum Denken von Cornelius Castoriadis gemeinsam mit den Herausgebern geplant.

Entschuldigen möchten wir uns abschließend bei Johanna Klages. Ihr Text „Kampffeld Repräsentation“ in der #18 wurde in der vorletzten Fassung publiziert, den „richtigen“ Text findet ihr auf www.grundrisse.net. Bedanken möchten wir uns bei Lisbeth Kovacic für die Produktion der Bildstreifen in dieser Nummer. Diese stammen aus einem ihrer Filme. Und weil wir gerade bei Bildproduktion sind, ersuchen wir um Beachtung nachstehender Einladung.

Die Mittelseite enthält Arbeiten von Clemens Stecher, dem wir herzlich danken. Linda Bilda hat dazu folgenden kommentierenden Text verfasst: *„Die Serie von insgesamt ca 60 Zeichnungen von Clemens Stecher entstanden ursprünglich aus einzelnen Tuschzeichnungen, die koloriert wurden, dann eine immer schnellere Abfolge entwickelten. Obwohl sie keine festen Personen und Handlungen wie in einem Comics zeigen, bilden sie eine Geschichte, die Geschichte unserer Zeit. Oder eine Dokumentation darüber, was Bildredaktionen zu bestimmten Anlässen auswählen. Beim Herstellen dieser zeichnerisch genauen Blätter werden die vorliegenden Fotos einer gedanklichen Analyse unterzogen, aber als Synthese bildlich zusammengesetzt. So gelingt es, Dinge und Vorgänge sichtbar zu machen, die das eigentlich restriktive Fotomaterial - was überhaupt in die Presse kommt, wird schon vorher durch politische Einflußnahme ausgewählt - transparent und emotional zugänglich machen. Für die Grundrisse wurden vier Arbeiten ausgewählt, die in der Serie der Zeichnungen getrennt lagen und in ihrer jetzigen Zusammenstellung eine eigene Erzählung bilden.“*

Einen schönen Herbst und viele Abos wünscht uns allen

die grundrisse-redaktion

Workshop: Für eine emanzipatorische Bildpolitik

„Die Ebene der visuellen Wahrnehmung ist heute die wichtigste Fläche, auf der Ideologie, Mythen und Ideenwelten produziert und verbreitet werden. Ästhetische Darstellungen sind ideologisierbar und Imagekampagnen, Filme und Bildstrategien arbeiten daran in unsere Wahrnehmung zu dringen, sie zu formen und sie zu manipulieren. Wir können feststellen, dass der Kampfplatz Imageproduktion als wichtigste Trägerin von Ideologie von politisch fortschrittlichen Menschen als solcher nicht eingehend wahrgenommen wird. Die „Linke“ beschäftigt sich mit Bildproduktion meistens nur soweit, als sie sich über einen kulturellen Distinktionsgewinn einrichtet und versucht die besseren Filme sehen, die cooleren Comics zu lesen und Kunst zu rezipieren. Hegemonie über die Bildpolitik zu gewinnen scheint ein wenig beachtetes Thema. Wir halten es daher für wichtig, visuelle Denkprozesse in emanzipatorischer Absicht zu verstärken.“ (Auszug aus dem „Manifest für eine emanzipatorische Bildproduktion“)

Gemeinsam mit Nora Hermann und Linda Bilda (Redaktion *die weisse blatt*) laden wir zu einem Workshop ein, der Bilder und (linke) Bildproduktion zum Thema hat. Ausgehend vom „Manifest für eine emanzipatorische Bildproduktion“ sollen sowohl theoretische Fragen erörtert, vorhandenes Bildmaterial diskutiert (u.a. die bisherige Bildgestaltung dieser Zeitschrift) sowie neues Material erstellt werden.

Der Workshop ist in drei Abschnitte strukturiert: Nach einer allgemeinen Einführung sind eine Reihe von Kurzreferaten geplant, bisher sind folgende Themen fixiert: Kollektives Gedächtnis durch Bilder? – Was ist ästhetischer Widerstand? – Der Pergamonaltar im Buch „Ästhetik des Widerstands“ von Peter Weiss. Danach wird das „Manifest“ vorgestellt, diskutiert und vielleicht auch weiter entwickelt Anschließend soll vorhandenes Bildmaterial analysiert und auch eigenes produziert werden.

Der Workshop findet Samstag, den 21. Oktober von 11 bis 18 Uhr im „Depot“, Breitegasse 3, 1070 Wien, statt. Alle sind dazu herzlich eingeladen.

Schtzngrmm?, oder: Unumgängliche Anmerkungen, unter anderem zu „Über die tagtägliche Überkommenheit des Anarchosyndikalismus“

In der Hoffnung auf Belebung bzw. Initiierung linker Debatten (was im Untertitel dieser Zeitschrift steht und doch nur allzu selten der Fall ist) habe ich in meiner Kritik an Johanna Klages’ Text „Kampffeld Repräsentation“ in den letzten *grundrissen* (#18) zwei etwas polemische Anmerkungen zu in Wien aktiven Gruppen angebracht. Gleich zu Beginn meines Textes zitierte ich in kritisierender Absicht den Aufkleberslogan der wertkritischen Zeitschrift „Streifzuege“ „Keine Politik ist möglich!“, einige Zeilen später schrieb ich vom traurigen Zwillingspaar Ökonomismus-Politizismus und erklärte nebst Leninismus, Sozialdemokratie und traditioneller Gewerkschafterei kurzerhand den Anarchosyndikalismus für „überkommen“.

Franz Schandl kommentierte den Text in den Streifzügen[1], das „Allgemeine Syndikat Wien“ schickte uns den nachfolgend publizierten Text. Auf beide Texte möchte ich in aller Kürze eingehen. Trotz vieler Unterschiede ist ihnen gemein, dass sie sich als „antipolitisch“ verstehen, einen ökonomistischen und tendenziell ahistorischen Zugang präsentieren, und dass sie sich auf die Kernfragestellungen meines Textes wenig bis überhaupt nicht beziehen. Dies mag wohl auch mit den von mir ausgelegten Ködern zu tun haben, sind doch wertkritische und anarchosyndikalistische Ansätze die sympathischsten der oben genannten bzw. kritisierten.

Dem ersten Teil des Textes des „Allgemeinen Syndikats“ ist weitgehend zuzustimmen. Das Schlussstück zur Problematik der Politik klärt hingegen meines Erachtens nach die in meinem Text tatsächlich nicht genannten Ursachen meiner Kritik: Politik wird schlicht und einfach zum Abstraktum erklärt, welches überhaupt nur via Repräsentation funktionieren könne, nichts mit dem „alltäglichen Leben“ zu tun habe und deshalb per se antiemanzipatorisch und abzulehnen sei. Punktum. Ich zitiere: „Die Konstruktion des ‚Politischen’2 [...] verlangt immer auch nach der Unterordnung des ‚Privaten’ unter das ‚Politische’, was letztlich nur mit Hierarchie und Repression möglich ist.“ Und „das Private“? Hierarchiefrei?? Jenseits der Repression??? Paradiesisch????

Ein Einsatz meines Textes war es, dass gerade die bürgerlich-ideologische Trennung von „öffentlich“ und „privat“ von einer revolutionären Politik permanent in Frage gestellt werden muss. Das Hauptproblem der Argumentation des Allgemeinen Syndikats ist mithin genau jenes „des Anarchosyndikalismus“ und der Grund für seine möglicherweise tatsächliche „Überkommenheit“ – zumindest was die theoretische Durchdringung gesellschaftlicher Veränderungsprozesse als Voraussetzung und Begleitmaßnahme für politisches Handeln betrifft: Es ist immer schon alles klar. Wenn es keine Politik geben würde, wär’ alles gut – zumindest der Klassenkampf würde dann toben wie nie ... Und so drängt sich mir ein unangenehmes Gefühl beim Lesen des Textes auf: Der Anarchosyndikalismus ist mir *zu* marxistisch, und zwar im schlechten Sinne der jahrzehntelangen Praxis der Verkürzung gesellschaftlicher Phänomene und Auseinandersetzungen auf die Ableitung von der „ökonomischen Basis“. Dies führt zum schematischen Eingliedern von allem und jedem in die Bewegungen ökonomischer Herrschaft. „Was bitte ist am Patriarchat oder dem



Die vorliegende Einführung zeichnet die theoriegeschichtliche Entwicklung des Operaismus in seiner Wechselwirkung mit den sozialen Bewegungen nach. Ausgehend von einem historischen Blick auf Genese und Entwicklung dieses vom Klassenkampf ausgehenden häretischen Marxismus im Italien der 1960er und 70er Jahre wird der Übergang vom Operaismus zum gegenwärtigen postoperaistischen Denken nachgezeichnet.

Dabei beschränkt sich die Diskussion bewusst nicht auf Italien, sondern stellt die Auseinandersetzungen im globalen Rahmen dar. Die postoperaistischen Debatten der Gegenwart werden anhand von Hardt/ Negris "Multitude" und "Empire", John Holloways "Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen" und Paolo Virnos "Grammatik der Multitude" ausführlich dargestellt. Zentraler Aspekt dabei ist der historische Übergang der politischen Subjektivitätsformen von der einheitlich agierenden "autonomen" ArbeiterInnenklasse zu den unhintergehbar vielfältigen Artikulationen der "Multitude".

Es werden aber auch KritikerInnen des Postoperaismus zu Wort kommen. Anhand der Darstellung von feministisch bzw. weltsystemtheoretisch inspirierten Einwänden - vor allem gegen die Theorie Hardt/ Negris - sollen unzureichende Aspekte postoperaistischer Theoriebildung dargestellt, aber auch Weiterentwicklungsmöglichkeiten aufgezeigt werden.

Abschließend wird dem Einfluss postoperaistischer Theoriebildung auf aktuelle soziale Bewegungen wie die Disobbedienti in Italien und die EuroMayday-Kampagne nachgegangen.

204 S., ISBN: 3-89657-597-X, € 10,-

Rassismus nicht ‚konkret'?" wird gefragt. (Warum ‚konkret' plötzlich unter Anführungszeichen?) Nichts! Aber was davon ist nicht politisch? Oder sind Patriarchat und Rassismus doch Instrumente, die die Herrschenden nach Belieben einsetzen, um die mit einem einheitlichen Interesse ausgestatteten ArbeiterInnen zu spalten? Sind Patriarchat und Rassismus „ökonomisch" (will heißen: konkret?) lösbar? Ist alles ökonomisch und, falls nicht: Was wäre das „konkrete" Nicht-Ökonomische im gesellschaftlichen Verkehr? Fragen über Fragen.

Mit der Gegenüberstellung von „abstrakt" und „konkret" ist in dieser Beziehung jedenfalls nichts gewonnen. Wenn die Veränderungen und Verschiebungen der Möglichkeit, gesellschaftliche Praktiken wirkungsvoll ins Werk zu setzen (das ist vielleicht Politik), nicht im Auge behalten werden, begräbt der Schematismus des „Alles beim Alten, alles immer dasselbe, alles Herrschaft, wir sind dagegen und wissen eh, wie's geht etc." das notwendige Fragen nach den und Austesten der Möglichkeiten emanzipatorischen Handelns – und verdammt uns so zu gesellschaftlichen Randerscheinungen.

Für den sympathischen Tarockierer Franz Schandl hingegen existiert meine Fragestellung überhaupt nicht; die Kritik hat offensichtlich schon alles widerlegt. Da auch bei ihm Politik ist und sein muss, was uns die repräsentativ-parlamentarische Demokratie als solche vorschreibt, kann er sich beispielsweise nicht vorstellen, dass politisches Handeln auch lustvoll sein kann. Die gesellschaftlich wirkungsvollen Bewegungen der jüngeren Vergangenheit hatten allerdings immer auch Festcharakter: Ausgelassenheit und Freude standen vom Mai 68 bis zu den Aufständen in Argentinien 2001 immer eher im Mittelpunkt des Geschehens als am Rande. Aber solche Phänomene müssen nach Schandl wohl jenseits jeder Politik angesiedelt werden. Sei's drum. Nur warum gibt er dann keinerlei Hinweise, *wie* „menschliches Wirken oder Schöpfen" (Schandl) jenseits liberaler Selbstverwirklichung und abstraktem Humanismus gesellschaftsverändernd oder gar nachkapitalistische-Gesellschaft-konstituierend wirksam werden könnte?

Das grundsätzliche Missverständnis scheint also kein rein begriffliches zu sein. Vielleicht ist es aber doch der Unterschied zwischen Experiment und Kritik, Kritik im Handgemenge und Handgemenge der Kritik, sozialen Bewegungen und Schreibtisch, fragendem Voranschreiten und negativer Antwort. Wenn soziale Bewegung, wie Schandl uns weismachen will, nur als Kollektivsubjekt des Kapitals angesehen werden kann, dann ist der Schreibtisch tatsächlich das einzig mögliche – und sicher auch friedvolle – Werkzeug zur Überwindung des Fetischs Bewegung. Hoffentlich entwickelt er dabei keine Grillen.

Martin Birkner

1 http://www.streifzuege.org/texte_str/str_06-37_schandl_unumgaenglich_kampf-bewegung-politik.html

2 Auf die unzulässige Gleichsetzung von „Politik" und „dem Politischen" sei an dieser Stelle ausdrücklich hingewiesen. Erstere ist eine gesellschaftliche Praxis, letztere ein öffentlicher, d.h. letztlich staatlich garantierter, Raum, in welchem die Politik sich abzuspielen hat. Dessen notwendige Kritik macht allerdings die Politik in emanzipatorischer Perspektive nicht unmöglich. Genau darauf wollte ich mit meinem Hinweis auf das Badiousche Politikverständnis – Politik als Schaffung einer Distanz zum Staat – hinweisen.

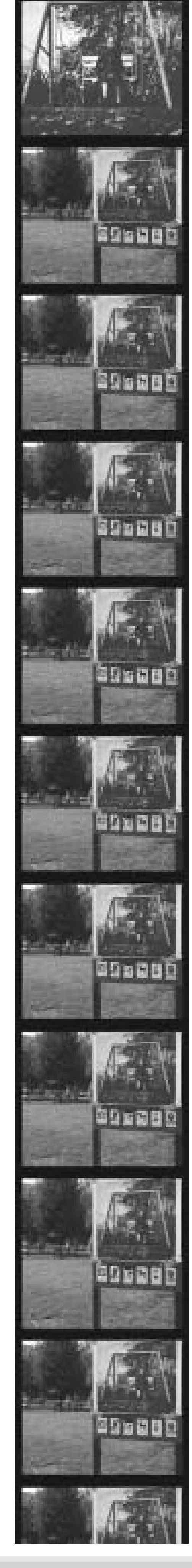
Über die tagtägliche Überkommenheit des Anarchosyndikalismus

Die Redaktion der grundrisse betont immer wieder, dass ihre Zeitschrift die Funktion eines strömungsübergreifenden Mediums für linke Theorien und Debatten haben soll. Dieses Angebot wollen wir hiermit wahrnehmen. In der letzten Ausgabe der grundrisse (#18) steht im Artikel „Kampffeld ohne Kampf?“ von Martin Birkner folgendes:

„Die jeweils konkret-historische Situation kapitalistischer Gesellschaftsformationen hat somit Rücksicht zu nehmen auf die spezifische Art der Verbindung dieser zwei Aspekte eines Herrschaftsverhältnisses, ansonsten ist das historisch bekannte Zwillingspaar Politizismus – Ökonomismus mitsamt seinen unzureichenden theoretischen Ansätzen und politischen Konsequenzen nicht weit. Leninismus und Sozialdemokratie sowie Anarchosyndikalismus und traditionelle Gewerkschafterei führen uns tagtäglich ihre eigene Überkommenheit vor Augen.“

Worin genau die „tagtägliche Überkommenheit“ des Anarchosyndikalismus liegen soll, verrät uns Birkner leider nicht. Obwohl uns durchaus bewußt ist, dass der Text eigentlich einem anderen Thema gewidmet ist, hätte eine kurze Ausführung dazu nicht geschadet (Vielleicht überschätzt der Autor die heutige Bedeutung des Anarchosyndikalismus auch ein wenig, wenn er sie in eine Reihe mit der Sozialdemokratie oder dem Zentralgewerkschaftstum stellt …). Birkner will also zwei abzulehnende Pole aufzeigen. Die Kritik an Leninismus und Sozialdemokratie bezüglich ihres staatsfetischistischen Politizismus teilen wir durchaus. Was die traditionelle Gewerkschafterei betrifft, ist dringend einzuwenden, dass deren Problem eben gerade nicht ihrem Ökonomismus oder gar einer antipolitischen Haltung geschuldet ist. Das Problem traditioneller, reformistischer Gewerkschaften wie z.B. dem ÖGB ist genau das Gegenteil: Eben weil für den ÖGB das Wahlergebnis der SPÖ und das Bewahren der Sozialpartnerschaft immer schon wichtiger war als kompromissloser, unmittelbarer, ökonomischer Kampf, driften die staatstragenden Gewerkschaften immer mehr ins Abseits.

Was den Anarchosyndikalismus und seine „theoretischen Unzulänglichkeiten“ betrifft, so muss doch erklärt werden, dass der Anarchosyndikalismus ein Organisationskonzept ist, das Ende des 19. Jahrhunderts entstand – eben gerade weil sich die damalige Sozialdemokratie auf die Erkämpfung des Wahlrechts konzentrierte und dieser den direkten ökonomischen Kampf unterordnete. Der Anarchosyndikalismus ist keine am philosophischen Reißbrett entworfene Heilslehre, sondern eine Form der Selbstorganisation im Klassenkampf. Was später Anarchosyndikalismus genannt wurde, war eine bestimmte Art zu kämpfen die im Nachhinein theoretisiert wurde. Zugegebenermaßen hat sich das heute zu einem gewissen Grad umgedreht: Wir, die wir heute derartige Organisationen ins Leben rufen bzw. dazu aufrufen, kennen diese Praxis zumindest in ihrer vollen Entfaltung meist nur aus Schriften und Berichten. Dieses Wissen um die historischen Kämpfe zeigt, dass manches davon heute so nicht mehr aktuell ist: Obwohl der Arbeitsfetischismus anarchosyndikalistischer Gewerkschaften bei weitem nicht so ausgeprägt war wie bei rein marxistischen und sozialdemokratischen Strömungen war er durchaus auch vorhanden. Dass dem Rätekommunismus ähnliche Konzept der Organisierung in Syndikaten darf heute nicht mehr allein mit Blick auf die klassisch-fordistische Fabrikarbeit gesehen werden. Der Proletkult, die Verherrlichung des



ArbeiterInnendaseins, wurde auch von anarchosyndikalistischen Gewerkschaften betrieben. All das wird und wurde von den heutigen AnarchosyndikalistInnen kritisch reflektiert und wird in der gegenwärtigen Argumentation und Praxis berücksichtigt.

In den konkreten Kämpfen ist die anarchosyndikalistische Organisationsform höchst aktuell: Die heutige vielerorts dezentrale Produktionsweise (zersplitterte, „Just in Time“-Organisation) macht eine dezentrale aber vernetzte Kampfweise aktueller den je. Teile des Kapitals wollen mit der Zerschlagung der Kollektivverträge jegliche kollektive Solidarität verhindern. Doch dieser Schuß könnte nach hinten losgehen: Das zwingt uns ArbeiterInnnen direkt gegen die jeweilige Betriebsleitung zu kämpfen. Es muß keine Rücksicht mehr genommen werden auf die staatstragenden, volkswirtschaftlichen Interessen der Zentralgewerkschaften. In vielen Bereichen, wo es kaum zentralgewerkschaftliche Organisierung gibt (Arbeitslose, Scheinselbstständige, reproduktiv Tätige, Illegalisierte, zig-tausende, die zwischen verschiedensten Jobs, Flucht ins Bildungssystem und Arbeitslosigkeit hin und her wechseln) tut sich ein weites Feld für radikale Basisgewerkschaften auf. Nicht zuletzt auch, weil die Lebensbedingungen dieses „prekarisierten“ Teils der ArbeiterInnenklasse immer mehr zur Normalität für alle ArbeiterInnen werden.

Das bedeutet auch, dass unsere heutige Definition von ArbeiterInnenklasse alle direkt oder indirekt Lohnabhängigen (ob nun produktiv oder reproduktiv tätig) umfaßt. Dies bringt mit sich, dass für uns „Gewerkschaft“ nicht ausschließlich Arbeitskampf bedeuten kann, sondern dass der Klassenkampf alle Lebensbereiche umfaßt. Fragen wie z.B. Wohnen (MieterInnenkampf) oder die Suche nach Möglichkeiten des Aufbaues herrschaftsloser, selbstorganisierter Strukturen in allen den Alltag betreffenden Bereichen ist höchst aktuell und AnarchosyndikalistInnen können und werden dazu ihren Beitrag leisten.

Warum also sind wir nicht „politisch“, sondern „antipolitisch“? Weil wir bestreiten, dass die abstrakte politische Sphäre ein geeignetes Kampffeld für die direkte Aktion (so was wie ein Fetisch für uns?) ist. Sobald so etwas wie ein „Allgemeininteresse“ – im Gegensatz zum Individualinteresse, vielleicht sogar Klasseninteresse - konstruiert wird, kommen Leute oder Körperschaften daher, die es zu vertreten vorgeben, und die es im Zweifelsfall auch gegen den Willen der Betreffenden durchzusetzen imstande sind. Das einzige „politische“ an der ganzen Sache ist, dass diese direkte Aktion so massiv, also auch kollektiv (selbst-)organisiert wie möglich eingesetzt werden muss, um erfolgreich zu sein. Manchmal wird argumentiert, dass Herrschaftsverhältnisse wie das Patriarchat oder der Rassismus unter den Tisch gekehrt würden, wenn wir nicht „politisch“ denken. Wenn wir unsere Definition des Wortes „politisch“ verwenden: Was bitte ist am Patriarchat oder dem Rassismus nicht „konkret“, was davon findet nicht im alltäglichen Leben statt, und muss eben deshalb nicht auch gerade hier angegriffen werden?

„Alles ist politisch“ heißt im Grunde nichts anderes als „Nichts ist politisch“ (ist das Dialektik?) – sprich die Trennung zwischen dem „Privaten“, Konkreten und dem Abstrakten, dem „Politischen“ ist, „emanzipatorisch“ betrachtet, sinnlos. Die Konstruktion des „Politischen“ verlangt nach abstrakten, weil vom Konkreten losgelösten Artikulationsmöglichkeiten, wie es nicht zuletzt Parlamente, Zentralräte oder -komitees, die für „alles“ zuständig sind (oder zu sein glauben). Und sie verlangt immer auch nach der Unterordnung des „Privaten“ unter das „Politische“, was letztlich nur mit Hierarchie und Repression möglich ist. „Verteilt die Macht, bis sie keine/n mehr mächtig macht“ sagen die AnarchistInnen. Und dass sie das schon vor hundert Jahren gesagt haben, macht diese Aussage nicht falsch.

Nie kann eine Macht größer sein, als wenn sie von möglichst vielen (allen) Individuen unmittelbar getragen wird – und doch ist sie in einem solchen Fall aufgelöst (schon wieder Dialektik?) – und genauso verhält es sich mit dem „Politischen“: Wenn all das, was „wirklich wichtig ist“, was von „Allgemein-“, vielleicht sogar „Menschheitsinteresse“ ist, nicht mehr ständig aus dem konkreten, unmittelbaren (was auch „unvermittelbar“ heißt) Leben weggetragen wird, dann beginnt die herrschafts- und klassenlose Gesellschaft.

Allgemeines Syndikat Wien

Max Henninger

Postfordistische Profile

Postfordistische Arbeitsverhältnisse sind solche, in denen die in den führenden westlichen Industrienationen Ende der 1970er Jahre eintretende Krise der (fordistischen) Massenproduktion zum Ausdruck kommt. Der zu diesem Zeitpunkt einsetzende Rückgriff auf flexible und dezentralisierte Produktionsstrukturen und die mit den neuen Informations- und Kommunikationstechnologien verbundene Steigerung der organischen Zusammensetzung des Kapitals gehen einher mit einer Ausweitung der industriellen Reservearmee (Massenarbeitslosigkeit). Parallel dazu kommt es zu einem gesteigerten Bedarf an kurzfristig für Dienstleistungstätigkeiten rekrutierbaren Angestellten. Unmittelbare Folge des Übergangs zum Postfordismus ist also eine Expansion der relativen Überbevölkerung, insbesondere in ihren flüssigen und stockenden Formen. Das fordistische „Normalarbeitsverhältnis" weicht dabei tendenziell jener unregelmäßigen Beschäftigung, die in den letzten Jahren vor allem vermittels des Begriffs einer Prekarisierung (Verunsicherung) der Lebens- und Arbeitsverhältnisse reflektiert worden ist.

Dass das Industrieproletariat damit einfach verschwindet, wie es gelegentlich durch den leichtfertigen Gebrauch von Begriffen wie „Dienstleistungsgesellschaft" oder „Wissensgesellschaft" suggeriert wird, ist mit Sicherheit nicht der Fall. Dennoch kommt es in dem Sinn zu einer Entmaterialisierung der Produktion, dass wesentliche Teile der wissenschaftlichen Intelligenz in den kapitalistischen *Gesamtarbeiter* (Marx) integriert werden. Auch die Kulturproduktion und die mit Formen der Kundenbetreuung und Öffentlichkeitsarbeit verbundenen Tätigkeiten erlangen innerhalb des Kapitalverwertungsprozesses einen neuen Stellenwert – u.a. in Folge eines gesteigerten unternehmerischen Interesses an der Gestaltung nicht nur des unmittelbaren Produktionsprozesses, sondern auch der Zirkulationssphäre. Damit ergibt sich eine Situation, in der die Kapitalverwertung vermehrt auf Kenntnisse und Fähigkeiten angewiesen ist, die außerhalb des klassischen Produktionsverhältnisses produziert und reproduziert werden. Zu denken ist dabei in erster Linie an all jene Fertigkeiten, die in informationsverarbeitenden, kommunikativen und kreativen Tätigkeiten zum Einsatz kommen.

Seit den 1980er Jahren haben sich verschiedene französische und italienische TheoretikerInnen eingehend mit den soziologischen und anthropologischen Konsequenzen befasst, die sich aus dieser Metamorphose des *Gesamtarbeiters* ergeben. Heute kann man konstatieren, dass klassentheoretische Überlegungen dabei häufig zu kurz gekommen sind, was u.a. übereilte Schlussfolgerungen bezüglich einer Auflösung des Industrieproletariats oder gar der Herausbildung eines alle übrigen Klassen verdrängenden *planetarischen Kleinbürgertums* (Giorgio Agamben) zur Folge gehabt hat. Auch liefen diese Überlegungen häufig auf eine Aufschlüsselung der neuen Lebens- und Arbeitswelten hinaus, die das Moment subjektiver Erfahrung überbetonte und damit Fragen wie die nach der gesamtgesellschaftlichen Verteilung des materiellen Reichtums (also nach den konkreten Besitzverhältnissen) aus dem Blickfeld zu verlieren tendierte.

Dennoch sind aus diesen Überlegungen Begriffe hervorgegangen, die – innerhalb der erwähnten Grenzen – einen gewissen hermeneutischen Wert für sich beanspruchen können. Erwähnt seien hier nur die Begriffe der *Tautologie*, der *Feminisierung*, des *Dividuums* und der *Transversalität*. Die Überlegungen, innerhalb derer diese Begriffe entwickelt worden sind, stellen allesamt einen Bruch mit dem klassischen Marxismus und insbesondere mit der von Marx in den *Resultaten des unmittelbaren Produktionsprozesses* und den *Theorien über den Mehrwert* entwickelten Unterscheidung zwischen produktiver und unproduktiver Arbeit dar. Der Frage, inwiefern dieser Bruch gerechtfertigt ist, wird hier nicht nachgegangen. Die betreffenden Überlegungen sollen nicht einer kritischen Analyse unterzogen, sondern lediglich kurz referiert werden. Es bleibt der Leserin und dem Leser überlassen, die in ihnen aufgestellten Thesen anhand der im Hauptteil dieses Textes dokumentierten Erfahrungen (aber auch anhand eigener Erfahrungen) zu überprüfen.

Vom tautologischen Charakter des postfordistischen Kapitalismus wird in der Regel dann gesprochen, wenn es gilt, den gesteigerten Zugriff des Kapitals auf die Reproduktionssphäre – bis hin zur tendenziellen Aufhebung der Unterscheidung zwischen Produktion und Reproduktion – zu untersuchen. Den diesbezüglich z.B. von Antonio Negri vertretenen Positionen liegt die These zugrunde, derzufolge sich postfordistische Arbeitsverhältnisse durch die wachsende Ununterscheidbarkeit von Arbeits- und Lebenszeit auszeichnen. Wenn Arbeitszeit und Lebenszeit, Produktion und Reproduktion zusammenfallen, weil sich die außerhalb der entlohnten Arbeitsstunden stattfindenden Tätigkeiten nicht mehr auf eindeutige Weise vom Arbeitsprozess unterscheiden lassen, dann nehmen die Begriffe „Arbeitszeit" und „Lebenszeit" insofern einen tautologischen Charakter an, als ihnen keine reale arbeitssoziologische Differenz mehr zugrunde liegt. Die Unterscheidung wird rein sprachlich, etwa der zwischen zwei auf dieselbe Person verweisenden Namen vergleichbar. Politisch ist diese These eingesetzt worden, um gegen die Unterscheidung zwischen Erwerbslosen und ArbeitnehmerInnen zu polemisieren und den vermittels dieser Unterscheidung operierenden Spaltungstechniken entgegenzuwirken. Wenn Arbeitszeit und Lebenszeit heute tatsächlich identisch sind, dann folgt daraus, dass Erwerbslosigkeit tatsächlich nicht entlohnte Arbeit ist, ganz so, wie entlohnte Arbeit als entlohnte Lebenszeit verstanden werden kann.

Die Rede von einer *Feminisierung der Arbeit* (Gilles Deleuze) ist theoriegeschichtlich auf Überlegungen zurückzuführen, die innerhalb des europäischen und US-amerikanischen Feminismus der 1970er Jahre angestellt wurden. Dem in diesem Zusammenhang formulierten Begriff femininer Arbeitsformen liegt nicht die Vorstellung einer weiblichen Natur zugrunde, sondern vielmehr der Hinweis auf das Frauen traditionell abverlangte Arbeitsverhalten. Bekanntlich war Frauen in den fordistischen Gesellschaften der 1950er und 1960er Jahre mehr noch als heute die Aufgabe unentlohnter Reproduktionsarbeit überlassen. Diese Arbeit lag immer schon quer zu der eben erwähnten Unterscheidung zwischen Arbeits- und Lebenszeit, so wie ihr auch immer schon (ausdrücklich oder stillschweigend) der Arbeitscharakter abgesprochen wurde – häufig vermittels des Hinweises auf ihren weitgehend affektiven und kommunikativen, vor allem aber auch nicht entlohnten Charakter. Der sich im Laufe des 20. Jahrhunderts vollziehende Eintritt eines Großteils der weiblichen Bevölkerung in die Erwerbsarbeit lässt sich insofern zur Herausbildung postfordistischer Verhältnisse in Beziehung setzen, als man sagen kann, dass die klassischen Merkmale der Reproduktionsarbeit mittlerweile zu Merkmalen eines Großteils der im expandierenden Dienstleistungssektor geleisteten Tätigkeiten geworden sind. Es sind dies häufig Tätigkeiten, in denen eine nahezu uneingeschränkte zeitliche Verfügbarkeit und eine intensive persönliche Identifikation mit den vom Unternehmen gestellten Aufgaben verlangt wird. Zusätzlich zur Verausgabung eines bestimmten Quantums an physischer Arbeitskraft werden auch Eigenschaften wie Kreativität und Spontaneität verlangt. Es kommt zu einer bewussten und planmäßigen Ausschöpfung all jener affektiven und intellektuellen Reserven, die vormals nur auf mehr oder weniger zufällige Weise in den Arbeitsprozess eingingen. Auch der Rede von der Feminisierung der Arbeit liegt also die These von der tendenziellen Identität von Arbeits- und Lebenszeit zugrunde.

Der Begriff des *Dividuums* (Deleuze) verweist als provokative Umkehrung einer zentralen Kategorie der klassischen Soziologie (der Kategorie des Individuums) auf das für postfordistische Arbeitsverhältnisse charakteristische Phänomen einer gesteigerten Ausdifferenzierung der einzelnen Lebens- bzw. Arbeitsbereiche. Das Arbeitssubjekt verfügt der hier zugrunde liegenden These zufolge längst nicht mehr über jene Unteilbarkeit, auf die der Begriff des Individuums etymologisch verweist. Wo es einmal das wesentlich einheitliche Subjekt des fordistischen „Normalarbeitsverhältnisses" gab, findet man nunmehr bloß noch die Schnittstelle einer Vielzahl heterogener und häufig auch widersprüchlicher Tätigkeiten. Dem entspricht der Sachverhalt, dass der postfordistische Unternehmer von seinen Angestellten in der Regel Eigenschaften wie

Flexibilität, Vielseitigkeit und Fantasie verlangt, bevor er auf klassische Tugenden wie Verlässlichkeit oder auf die Vertrautheit mit technischen Spezialkenntnissen zu sprechen kommt. Dazu gehört, dass die aus dem Zeitalter fordistischer Vollbeschäftigung vertraute „Arbeit auf Lebenszeit“ dem Einzelauftrag weicht, den es mosaikartig in den Gesamtzusammenhang einer Vielzahl weitgehend voneinander unabhängiger Tätigkeiten einzufügen gilt.

Wenn schließlich im Anschluss an Félix Guattari von der *Transversalität* der neuen Lebens- und Arbeitsverhältnisse die Rede ist, dann ist damit gemeint, dass sich vormals in sich geschlossene Kategorien wie eben „Arbeit“ und „Leben“ nicht mehr fein säuberlich von einander trennen lassen. Ein vertikales (hierarchisches) Verhältnis lässt sich zwischen diesen Kategorien ebenso wenig ausmachen, wie sie sich als gleichwertige aber voneinander unabhängige Einheiten aneinanderreihen, also in eine horizontale Beziehung bringen lassen. Eine solche rasterartige Aufschlüsselung der gelebten Realität des arbeitenden Einzelsubjekts wird in dem Moment inadäquat, in dem gerade die Querverbindungen zwischen den unterschiedenen Bereichen produktiv werden. Eben auf diesen Sachverhalt verweist die heute so beliebte Rede von der „Vernetzung“ – die längst zum Gemeinplatz gewordene Ansicht, dass es auf dem Arbeitsmarkt nicht mehr so sehr darum geht, bürokratischen Kriterien gerecht zu werden, als vielmehr um die Fähigkeit, persönliche „Kontakte“ und „Beziehungen“ zum Einsatz zu bringen.

Ein abschließendes Urteil über die analytische und empirische Brauchbarkeit dieser Begriffe soll hier wie gesagt nicht formuliert werden. Ebensowenig kann an dieser Stelle auf jene (u.a. von Maurizio Lazzarato und Antonella Corsani formulierten) Argumente eingegangen werden, vermittels derer für die Aufgabe des marxistischen Arbeitsbegriffs und seine Ersetzung durch Begriffe wie den der *Kreativität* plädiert wird. Schließlich muss hier auch die Frage unerörtert bleiben, inwiefern sich der Postfordismus als kapitaladäquate Reaktion auf jene gesellschaftlich diffuse Ablehnung klassisch fordistischer Lebens- und Arbeitsverhältnisse verstehen lässt, die in den sozialen Kämpfen der 1960er Jahre zum Ausdruck kam (massenhafte Abkehr von der Kernfamilie, den mit ihr verbundenen traditionellen Geschlechterrollen und dem als unzumutbare Freiheitsbeschränkung empfundenen fordistischen Arbeitsverhältnis; Einforderung einer am Ideal fantasievoller Selbstbestimmung orientierten Lebensweise). In Zusammenhang mit dieser letzten Frage sei lediglich darauf verwiesen, dass eines der weltweit führenden Wirtschaftsunternehmen (General Electric) im Herbst 2005 mit einem Plakat für sich warb, das die Aufschrift „Imagination at Work“ trug – was zumindest jenen zu denken gegeben haben wird, die die während des Pariser Mais weitverbreitete Losung „*L'imagination au pouvoir*“ noch nicht aus ihrem historischen Gedächtnis getilgt haben.

Die hier vorgelegte Untersuchung wurde nicht als theoretische, sondern als empirische konzipiert. Über die Befragung von vier Personen im Alter zwischen neunzehn und 39 Jahren sollte ein – notgedrungen provisorisches und unvollständiges – Bild der postfordistischen Arbeitsrealität entstehen. Die befragten Personen entstammen dem unmittelbaren Bekanntenkreis des Autors. Sie sind auf keinerlei Weise repräsentativ für die Klassenzusammensetzung der arbeitenden Bevölkerung in den westlichen Industrienationen, geschweige denn für die Struktur des transnationalen *Gesamtarbeiters*. Die Klassenlage der Befragten ist weitgehend jene der (kleinbürgerlichen) kultur- und sozialwissenschaftlichen Intelligenz. Es handelt sich fast ausnahmslos um Personen, die entweder studieren oder bereits über einen akademischen Abschluss verfügen. Alle sind mehrsprachig. Zwei haben im Ausland gelebt. Eine der Befragten ist Schülerin, eine andere Architektin. Mehrere haben künstlerische oder schriftstellerische Ambitionen. Die meisten beziehen finanzielle Unterstützung aus dem Elternhaus und haben Aussicht auf Erbschaften (z.B. in Form von Immobilien und Geldvermögen).

Der Politisierungsgrad der Befragten wurde bei deren Auswahl und bei der Formulierung der ihnen vorgelegten Fragen nicht berücksichtigt. Nach Abschluss der Untersuchung lässt sich konstatieren, dass die meisten der Befragten eine politische Haltung aufweisen, die als liberaldemokratisch bezeichnet werden kann. Es bestehen linke Sympathien und zum Teil auch unverbindliche Kontakte zur radikalen Linken. Zwei der Befragten haben sich in der Vergangenheit als Aktivistinnen betätigt. Sie haben politische Bildungsarbeit betrieben und Wahlkampfmobilisierung geleistet. Bei den



übrigen reicht die Politisierung nicht über gelegentliche Demonstrationsbeteiligungen und den sporadischen Besuch politischer Veranstaltungen hinaus.

Schwerpunkte der den hier vorgelegten Profilen zugrunde liegenden Gespräche waren die finanzielle Lage der Befragten, der kontinuierliche bzw. diskontinuierliche Charakter ihrer Arbeitsbiografien und die subjektive Einschätzung der Beziehung zwischen „Arbeitszeit“ und „Lebenszeit.“ Die Gespräche wurden zwischen August 2005 und Januar 2006 geführt. Bei zwei der Befragten (Claudia D. und Matvei Y.) war kein direktes Gespräch möglich. Sie wurden schriftlich befragt.

Claudia D.

Als gebürtige Deutsche mit migrantischem Familienhintergrund beginnt Claudia erstmals in den frühen 1980er Jahren gegen Entlohnung zu arbeiten. 1980 nimmt sie im Alter von 15 Jahren einen Sommerjob bei Siemens in München an. Sie sortiert Computerausdrucke. Der Lohn beträgt etwa DM 1.500,- monatlich. Im folgenden Jahr arbeitet Claudia bei BMW am Fließband. Es handelt sich um ein von der Münchner Rudolf-Steiner-Schule organisiertes dreiwöchiges Praktikum. Claudia beschreibt die Arbeit rückblickend als „völlig stupide“ und erwähnt insbesondere die „unmöglich frühen“ Arbeitszeiten.

1985 arbeitet Claudia für einen Stundenlohn von DM 20,- als Jazzpianistin in einem Münchner Cafe. Dazu notiert sie: „Alte Damen mussten unterhalten werden mit netten Jazzsongs. Ich wurde ersetzt mit einem blonden Mann, der den Damen besser gefiel. Völliger Eigeneinsatz. Für mich fantastische Bezahlung.“

Zwischen 1985 und 1986 studiert Claudia an der Technischen Universität München Bauingenieurswesen. 1986 absolviert sie ein mit einem Stundenlohn von DM 12,- gut bezahltes Vorpraktikum in einem Münchner Architekturbüro. Zwischen 1986 und 1992 erwirbt sie ihr Architekturdiplom. Sie studiert auch zwischen 1990 und 1991 an der Universität Wien Filmtheorie und Philosophie, ohne aber in diesen Fächern einen Abschluss zu erwerben. Zwischen 1996 und 1998 erwirbt sie am Berlage Institute (Amsterdam) einen Magister in Architektur und Landschaftsplanung.

Claudia arbeitet während ihrer Studienzeit, vor allem in den Semesterferien. Sie sagt, die Arbeit sei gut bezahlt und meistens auch inhaltlich interessant und studiumsbezogen gewesen. „Ich wollte mehr Leute und auch das Arbeitsfeld kennen lernen. Z.B. habe ich in Wien für die Stadtzeitung Falter Architekturartikel geschrieben. Im Studium wurde nur gezeichnet. Es gab keine intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Fach. Oder ich arbeitete mit der Wiener Kunstgruppe Gangart, mit der ich in Eigenverantwortung meine frei entwickelten Projekte ausführen konnte.“

Claudia lebt seit 1998 in Brooklyn, New York. Sie übt nicht den Beruf aus, für den sie ausgebildet wurde (Architektur), sondern arbeitet im Bereich Textildesign. Außerdem hat sie mehrere Nebenjobs im Designbereich. Diese hätten mehr mit ihrer Ausbildung zu tun als ihr Hauptjob. Sie seien mit etwa $5.000,- im Jahr nicht gut bezahlt, aber inhaltlich interessant.

Claudias Jahreseinkommen (etwa 55.000,- Dollar) würde ihre Lebenskosten abdecken, wenn sich nicht immer wieder zusätzliche Ausgaben ergeben würden, z.B. aufgrund der mit der Beantragung eines US-Arbeitsvisums verbundenen Anwaltskosten. Hinzu kommt, dass die Miete und die Lebenskosten in New York in den letzten fünf Jahren extrem angestiegen sind.

Claudia sagt, das Einkommen sei bei ihrer Jobsuche bis etwa 2002 nicht das Hauptkriterium gewesen. Eine wichtige Rolle hätte hingegen die inhaltliche Ausrichtung der Arbeit gespielt. „Nach dem Ende meines Studiums 1998 wurde der Aufenthaltsort entscheidend. Es war mir wichtiger, an einem interessanten Ort zu leben, als Karriere zu machen. Seit ich in New York lebe, bin ich immer mehr Kompromisse eingegangen. Der finanzielle Aspekt ist immer wichtiger geworden. 2002 habe ich eine Firma gegründet, um meinen eigenen Projekten nachzugehen. Das hat sich als finanziell unhaltbar erwiesen. Jetzt, da ich im Textildesign arbeite, ist die Arbeitszeit niedriger (etwa 43 Stunden die Woche) und ich habe ein geregeltes Einkommen. Meinen Projekten im Designbereich kann ich nebenher nachgehen.“

Auf die Fragen, wie mobil sie aufgrund ihrer Arbeit sei und inwiefern diese Mobilität von ihr ge-



wünscht und also selbst bestimmt sei, antwortet Claudia, Architektur sei immer wirtschafts- und ortsabhängig. Als Angestellte könne man überall arbeiten, müsse aber Kenntnisse der jeweiligen Baugesetze und Arbeitsmethoden erwerben. Claudia sagt, sie habe die Erfahrung gemacht, dass es oft einfacher ist, in ein anderes Land umzuziehen und dort eine Arbeit zu finden, als in dem Land, in dem man sich gerade befindet, eine Arbeitsgenehmigung zu bekommen. „Ich bin als Angestellte nur selten gereist. Wenn ich doch einmal einen Auslandsauftrag zu betreuen hatte, wurde viel Flexibilität hinsichtlich der Arbeitszeiten erwartet. Es gab kein Erbarmen, was Jetlag oder Wochenendarbeit anging. Meistens kam mir die Mobilität sehr gelegen, weil ich lieber andere Kulturen kennen lernen als die typische Architektenlaufbahn absolvieren wollte. Allerdings fühle ich mich jetzt recht wurzellos. Es fällt mir immer schwerer, umzuziehen und wieder von vorn zu beginnen. Altlasten wird man nicht los. Freundschaften werden durch die Mobilität sehr oberflächlich."

Claudia sagt, sie habe sich noch nie aufgrund der Erfordernisse des Arbeitsmarkts „neu erfinden" müssen, es aber dennoch immer wieder getan – „aus Langeweile heraus." Auf die Frage nach den in ihrem Arbeitsbereich abverlangten Fertigkeiten (*skills*) antwortet sie: „Da das Fach Architektur sehr unspezifisch unterrichtet wird und man Einblicke in viele unterschiedliche Bereiche bekommt, hat man *skills*, die man in fast jedem Beruf, der etwas mit Design und Produktion zu tun hat, einsetzen kann. Im Bereich Computerdesign werden nicht sehr viele *skills* verlangt. Es genügen Grundkenntnisse für den Umgang mit Grafikprogrammen. Individuelle Qualitäten sind fast nicht mehr gefragt. Neuerdings wird mehr *multitasking* gefordert, was auf eine ziemliche Ausbeutung hinausläuft, d.h. es werden andere Arbeitskräfte wie z.B. das Kindermädchen eingespart. Verantwortung bedeutet immer öfter nur noch für die Fehler anderer Leute gerade stehen müssen."

Claudia sagt, sie sei für eine „strikte Trennung" von Arbeitszeit und Privatzeit. „Über meine Privatzeit möchte ich völlig autonom verfügen können. U.a. möchte ich mich in dieser Zeit auf meine eigenen Projekte konzentrieren können. Gleichzeitig möchte ich während meiner Arbeitszeit so wenig wie möglich durch private Gespräche, Emails usw. unterbrochen werden." Dementsprechend gibt Claudia auch „nur mit Unbehagen" ihre privaten Telefonnummern an ArbeitgeberInnen aus. Wenn sie das in den letzten Jahren doch getan habe, sei es häufig missbraucht worden, wodurch ihr Privatleben gestört worden sei.

Auf die Frage, welche Art von Arbeitsverhältnis und welches Verhältnis zwischen Arbeitszeit und Freizeit sie sich für die Zukunft wünscht, antwortet Claudia: „Ich glaube, es gibt keine perfekte Lösung für mich. Ich würde mir aber wünschen, in jeder Arbeitssituation, ob selbständig oder angestellt, möglichst konzentriert arbeiten zu können – auch um in meiner Freizeit nicht an die Arbeit denken zu müssen. Was das Finanzielle angeht, denke ich, dass eine an der Arbeitserfahrung ausgerichtete Stundenbezahlung die beste Lösung ist."

Brigitte W.

Brigitte ist sechsundzwanzig Jahre alt und arbeitet unter anderem als freischaffende Künstlerin und Theaterregisseurin. Sie verfügt über ein Diplom in Regie (Musiktheater) von der Hochschule für Musik Hanns Eisler und ist zurzeit Stipendiatin der Berliner Akademie der Künste. Das Stipendium beläuft sich auf 500,- Euro monatlich. Kürzlich hat Brigitte außerdem ein zweijähriges Stipendium der Deutschen Bank erhalten. Dieses Stipendium beinhaltet aber keine regelmäßige Geldüberweisung, sondern lediglich die Finanzierung von Theaterbesuchen und Ausbildungsworkshops. Es hat, wie Brigitte sagt, hauptsächlich „Preischarakter."

Brigitte wohnt in Berlin Mitte. Für die Wohnung, die ihren Eltern gehört, zahlt sie keine Miete. Brigitte ist, obwohl sie keiner regelmäßigen Lohnarbeit nachgeht, nicht arbeitslos gemeldet. Sie erzählt, sie habe sich einmal melden wollen, dies dann vor allem deshalb nicht getan, weil sie sich mit der Kategorie „arbeitslos" nicht identifizieren könne. Sie beschwert sich über die Undurchsichtigkeit des Bewerbungsverfahrens. Diese Undurchsichtigkeit ist ihrer Ansicht nach durchaus gewollt.

An der Akademie der Künste könne man beobachten, wie zwei gänzlich verschiedene Arbeitswelten parallel zueinander existieren: die der festen Angestellten und die der StipendiatInnen. Die Angestellten, von den MitarbeiterInnen der Presseabteilung bis zum Hausmeister, hätten feste Arbeitszeiten und würden „Dienst nach Vorschrift" leisten. Die StipendiatInnen würden ihren Arbeitstag selbst gestalten. Sie seien regelmäßig von acht Uhr morgens bis ein Uhr morgens in ihren Ateliers bzw. Studios. Es bestehe also ein deutlicher Kontrast zwischen der klassisch fordistischen Arbeitsweise z.B. des Hausmeisters, der auch einmal zwei Stunden zu Tisch sitze, und der Arbeitsweise der KünstlerInnen, bei der die Grenze zwischen „Arbeit" und „Freizeit" sehr viel schwieriger ausfindig zu machen sei. Brigitte wirft in diesem Zusammenhang die Frage auf, wie die Wertschöpfung (der „Output") künstlerischer Arbeit sinnvoll zu messen sei. Wenn sich Brigitte einem möglichen Auftraggeber vorstellt, profitiert sie nicht von ihrer Verbindung zur Akademie. Der

Erfolg oder Nichterfolg ihrer Bewerbung ist allein in der Qualität ihrer eigenständig entwickelten Projekte begründet. Brigitte stellt sich somit regelmäßig die Frage, worin die Funktion der Akademie eigentlich besteht. Vor allem fragt sich Brigitte, wo das Korrektiv für die im Verwaltungsapparat der Akademie angelegte Tendenz zur Verselbständigung liegt. Dieser Verwaltungsapparat verbraucht öffentliche Gelder in beträchtlicher Höhe. Unter anderem unterhält die Akademie eine Putzkolonne und ein Überwachungsunternehmen.

Um StipendiatIn zu werden, muss mensch von einem Mitglied der Akademie den übrigen Mitgliedern vorgestellt werden. Es handelt sich bei diesen Mitgliedern um etablierte KünstlerInnen, die jeweils für bestimmte Bereiche zuständig sind (bildende Kunst, darstellende Kunst, Literatur, Musik usw.). Die Mitgliedschaft ist lebenslänglich. Brigitte hat nicht den Eindruck, dass sie von dem Regisseur, der sie für ein Stipendium vorgeschlagen hat, „entdeckt" worden ist. Sie ist auf ihn zugegangen und er hat daraufhin den anderen Akademiemitgliedern gegenüber das wiedergegeben, was sie ihm über sich erzählt hat.

Dass der Akademiebetrieb hohe Geldsummen verschlingt, empfindet Brigitte als „irritierend." Sie vergleicht die Akademie mit einem großen, nicht manövrierfähigen Schiff. Brigitte selbst muss bei ihrer Arbeit stark wirtschaften und dabei laufend ihr organisatorisches Geschick anwenden. Für ihr letztes Inszenierungsprojekt, ihre an der Akademie aufgeführte Diplominszenierung, erhielt sie 30.000,- Euro vom Berliner Kulturfond. Sie vergleicht das mit einem „Sechser im Lotto." Es war aber zuwenig. Brigitte musste etwa fünfzig Orchestermusiker und Sänger überreden, für jeweils nur 500,- Euro ein halbes Jahr lang für sie zu arbeiten. Die Miete für den Aufführungsraum und die Gehälter der Techniker wurden ihr von der Akademie erlassen. Dennoch war sie gezwungen, sich 10.000,- Euro von ihren Eltern zu leihen, um das Projekt realisieren zu können. Das Projekt kann insofern auch als eine Quersubventionierung der Akademie durch die Hochschule für Musik und durch Brigitte selbst (bzw. durch ihre Eltern) betrachtet werden. Der Hauptarbeitsbeitrag der Akademie bestand darin, in einem aufwendig produzierten Programmheft für die Aufführung zu werben. Bei Brigitte hat das den Eindruck hinterlassen, die Akademie habe sich mit dem Ergebnis fremder Arbeit geschmückt.

In letzter Zeit arbeitet Brigitte vermehrt mit Videotechnik. Das ist eine Folge des Finanzierungsproblems. Sie hat vor etwa einem Jahr begonnen, bei möglichen Sponsoren anstelle eines schriftlichen Exposés eine Videofassung der zu realisierenden Inszenierung vorzulegen. Die Idee kam ihr, als sie für die Firma Musikakzente, die Konzerte und andere künstlerische Veranstaltungen organisiert, als Grafikerin arbeitete. Die ursprünglich als Werbemittel gedachten Videos haben sich seitdem zu eigenständigen künstlerischen Projekten entwickelt. Natürlich interessiert Brigitte dabei auch das ästhetische Experiment. Ausschlaggebend ist allerdings der Sachverhalt, dass sich Videos relativ kostengünstig produzieren lassen.

Brigittes Videos sind vielseitig anwendbar: als Werbemittel, als Vorarbeiten zu Regieprojekten, aber auch als eigenständige Videokunst. Brigitte kann sich nun nicht nur als Regisseurin, sondern auch als bildende Künstlerin, darstellende Künstlerin oder Film- und Videokünstlerin um Arbeitsaufträge und Stipendien bewerben. Ihre Arbeit sprengt in diesem Sinn die herkömmlichen Kategorien. Sie empfindet das als „Vermarktungsvorteil." Wenn sich Brigitte einem möglichen Auftraggeber vorstellt, stellt sie ihre verschiedenen Arbeitsbereiche und Fähigkeiten vor und hofft, dass einer bzw. eine von ihnen gebraucht wird. Jahrelang in einem einzelnen Bereich zu arbeiten wäre ihr insofern unangenehm, als sie befürchtet, ihre Arbeit könne dadurch an „Vielseitigkeit" einbüßen.

Brigitte beschreibt sich selbst als „ungenutzte Energie" – ungenutzt aufgrund von Stellenmangel, Zeitmangel und dem Fehlen von Möglichkeiten zur Artikulation der eigenen Ansprüche und Bedürfnisse. Der Sachzwang, dass sie sich im Rahmen der Planung von Regieprojekten regelmäßig möglichen Sponsoren vorstellen muss, verursacht für sie einen hohen Arbeitsaufwand, dem sie nur durch eine strenge und aufwendige Zeitplanung gerecht wird. Trotz ihrer hohen, durch zahlreiche Stipendien und Preise belegten Qualifikation hat sie häufig den Eindruck, in ihrer Tätigkeit gebremst zu werden, weil die nötigen Strukturen und vor allem die finanziellen Mittel fehlen. „Ich habe die Fahrkarte," sagt sie, „aber nicht den Bus."

Matvei Y.

Matvei ist gebürtiger Russe, aber in den USA aufgewachsen. Er ist Anfang dreißig, lebt in Brooklyn und studiert im Ph.D. Programm der City University of New York Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft (Komparatistik). Nebenher publiziert er Lyrik, organisiert Lesungen und betreibt mit Freunden einen Kleinverlag.

Als Jugendlicher hat Matvei u.a. als Bibliothekar, Sekretär und Bäckereigehilfe gearbeitet. Außerdem hat er ehrenamtlich für Umwelt- und Menschenrechtsorganisationen sowie als freischaffender

Übersetzer gearbeitet. Während gelegentlicher Russlandaufenthalte war er als Englischlehrer und im Lektorat einer Moskauer Tagszeitung tätig. In New York habe er sich immer schwer getan, gut bezahlte Arbeit zu finden. Als seltene Ausnahme nennt er seine bereits einige Jahre zurückliegende Mitarbeit bei der New York Times. Matvei arbeitete dort erst in der Poststelle und später in den Lokal- und Inlandsredaktionen. Die Menschenrechtsorganisation, bei der er anschließend angestellt war, feuerte ihn mit dem Vorwurf, er habe sich nicht ausreichend in die laufenden Projekte eingebracht. Seitdem ist Matvei nicht mehr krankenversichert gewesen.

Weiterhin hat Matvei in New York für Nachhilfe- und Abendschulen, eine Obdachlosenunterkunft und eine Filmproduktionsfirma gearbeitet. Zwischenzeitlich hat er auch in Grundschulen in der Bronx, in Queens und in Brooklyn Englisch unterrichtet. Er habe selten mehr als den gesetzlichen Mindestlohn verdient und sich während der Mittagspause meistens gerade einmal einen Kaffee und einen Bagel leisten können.

Seit Beginn seines Promotionsstudiums 2001 hat Matvei die Möglichkeit, an verschiedenen New Yorker Colleges zu unterrichten. Zunächst bekam er den Auftrag, Studenten mit migrantischem Hintergrund Nachhilfe in Englisch zu geben. Mittlerweile ist er Mitarbeiter der Slavistik-Fakultät des John Jay College und hält Seminare über zeitgenössische russische Lyrik. Die Arbeit macht ihm Spaß, da er sich mit den Studenten gut versteht und die Lehrpläne weitgehend selbst gestalten kann. Er beschwert sich allerdings darüber, dass er selten genug Zeit habe, sich gründlich für den Unterricht vorzubereiten. Außerdem sei die Bezahlung nicht so hoch, wie sie eigentlich sein müsse.

Matveis Kleinverlag verfügt über eine eigene Buchdruckmaschine. Gelegentlich hat er für AutorInnen, die ihre Texte im Selbstverlag veröffentlichen, Druckaufträge erledigt. Diese Arbeit sage ihm sehr zu, weil er sich seine Zeit dabei selbst einteilen könne und es ihm Freude bereite, die praktischen Fertigkeiten, die er sich im Umgang mit der Maschine angeeignet hat, zum Einsatz zu bringen. Es sei auch „ein gutes Gefühl“, den eigenen Namen auf der Danksagungsseite eines Buches abgedruckt zu sehen.

Danach befragt, wie er sein Studium mit seinen übrigen Tätigkeiten in Einklang bringt, antwortet Matvei, er würde nicht mehr Zeit mit dem Studium zubringen als unbedingt nötig. Zurzeit besucht er keine Seminare. Die Unterrichtsarbeit sei im Grunde das eigentliche Studium, auch wenn sie wenig Zeit für eigenständige Forschung lasse. Es steht Matvei nicht frei, die Unterrichtsarbeit zugunsten solcher Forschung zurückzustellen. Er erhält keine Stipendien und ist auf das mit den Lehraufträgen verbundene Einkommen angewiesen, um seinen Unterhalt zu bezahlen.

Matvei bezieht seit einigen Jahren Ausbildungsfördergelder (*college loans*). Diese erlauben es ihm, die Schulden zurückzuzahlen, die er während der vergangenen sieben Jahre in New York gemacht hat – auch wenn es sich bei den Fördergeldern selbst um geliehenes Geld handelt. Einen Teil der Gelder verwendet Matvei zur Finanzierung seines Kleinverlags, auch wenn das aus finanzieller Sicht „keine gute Entscheidung“ sei.

„Die meiste Zeit, die ich in New York gelebt habe, habe ich gerade einmal genug verdient, um meine Grundkosten zu decken. Es blieb nie etwas übrig für Kleider, Bücher oder dergleichen. Jetzt kann ich etwas angenehmer leben, aber die Konsequenz daraus ist, dass ich verschuldet sein werde, wenn ich promoviere. Manchmal bekomme ich einen gut bezahlten Übersetzungsauftrag, oder man zahlt mir eine Lesung oder einen Gastvortrag.“ Das mache aber nur etwa 5% seines Einkommens aus. Der Rest zerfalle in etwa 65% Arbeitseinkommen und 30% Fördergeld. Ohne letzteres hätte Matvei die letzten Jahre unterhalb der Armutsgrenze gelebt. „Während der Sommerferien ist es besonders schlimm, weil du keine Lehraufträge bekommst. Dann musst du irgendeinen Job finden, um dich bis zum nächsten Semester durchzuschlagen.“

Die Lehraufträge an der Universität schätzt Matvei nicht nur wegen des Einkommens. Wichtig sei auch, dass er dabei etwas lerne und dabei später verwertbare Arbeitserfahrungen sammle. Matvei könnte sich vorstellen, einmal eine anspruchsvollere akademische Tätigkeit zu übernehmen, z.B. im Rahmen einer Professur. Wichtigstes Kriterium bei der Jobsuche ist für Matvei, dass ihm Zeit zum nachdenken und schreiben bleibt. Er hat noch nie einen Vollzeitjob gehabt und kann sich das auch nicht vorstellen. Wenn er ganztägig gearbeitet hat, dann nur drei oder vier Tage die Woche. Das sei bereits zu regelmäßig gewesen. Er sei immer zu spät zur Arbeit erschienen.

In Matveis Kleinverlag arbeiten alle auf freiwilliger und unentlohnter Basis. Der Arbeitsaufwand ist beträchtlich. Profit entsteht nicht. Erstes Anliegen der Mitarbeiter ist es, anspruchsvolle Literatur zu veröffentlichen – vor allem solche, die bei anderen Verlagen nicht unterzubringen ist. Matvei legt großen Wert darauf, sich an seinem Arbeitsort wohlzufühlen. „Ich möchte in New York leben, auch wenn

es immer wieder schwierig ist und ich mir gelegentlich Geld leihen musste, um meine Kosten zu decken. Vielleicht werde ich in Zukunft einmal woanders hinziehen. Im Moment freue ich mich über kleine Auftragsarbeiten, die es mir erlauben, zu reisen. Im Sommer 2006 soll ich in St. Petersburg Vorlesungen halten. Außerdem werde ich eine Woche lang in Denver an einem Schriftstellerkongress teilnehmen. Solche Aufträge sind nicht gut bezahlt, aber sie vermitteln mir den Eindruck, dass meine Arbeit einen gewissen Wert hat. Vor allem bekomme ich die Reisekosten erstattet. Gelegentlich fahre ich mit meiner Freundin in Kleinstädte außerhalb New Yorks, um dort Lesungen abzuhalten. Das Geld, das wir dabei verdienen, deckt gerade einmal die Spritkosten. Literarische Übersetzungsaufträge vermitteln mir das Gefühl, etwas Sinnvolles zu tun, und ich versuche sie so gut zu erledigen, wie ich kann. Ich nehme solche Aufträge auch dann an, wenn sie nicht gut bezahlt sind. Manchmal kann von Bezahlung überhaupt nicht die Rede sein. Wichtig ist, dass ich Übersetzungs- und Redaktionsaufträge von zuhause aus erledigen kann. Dann kann ich nebenher schreiben und andere Sachen erledigen. Das ist natürlich nicht immer die effizienteste Arbeitsweise."

Die Unterscheidung zwischen Lebenszeit und Arbeitszeit erscheint Matvei befremdlich. Ganz gleich, ob er nun einen Übersetzungsauftrag erledige, sich für den Universitätsunterricht vorbereite oder für seinen Kleinverlag arbeite (z.B. einen Text redigiere, ein Buch drucke oder Verwaltungs- und Öffentlichkeitsarbeit leiste) – er habe immer das Gefühl, mit dem beschäftigt zu sein, was er seine „Lebensarbeit" (*life's work*) nennt. Das gelte auch dann, wenn er sich mit seiner Freundin unterhalte (die ebenfalls für den Kleinverlag arbeitet), sich mit Bekannten einen Film ansehe, schreibe oder eine Lesung besuche. All das sei Teil seiner Lebensarbeit – selbst wenn er nur dasitze und rauche.

Matvei sagt, er hätte gern mehr Zeit zum lesen. Er fügt hinzu: „Auch wenn ich weniger arbeiten müsste, würde ich deshalb nicht weniger unternehmen. Ich würde mich wahrscheinlich vermehrt kreativen Tätigkeiten widmen. Die sind auch Arbeit. Was ist überhaupt Freizeit?"

Lena S.

Lena trägt mit dreizehn in ihrer Baden-Württembergischen Heimatstadt Reutlingen Zeitungen aus. Mit vierzehn kellnert sie einmal die Woche. Später arbeitet sie ein halbes Jahr lang bei Bosch am Fließband und in einer Färberei. Vor allem aber arbeitet sie in einem selbstverwalteten Jugendzentrum des Reutlinger Stadtjugendrings an der Bar. (Der Stadtjugendring ist der in einzelne Stadtverwaltungen integrierte Dachverein deutscher Jugendvereine. Er betreut selbstständig gegründete Jugendprojekte.) Lena kümmert sich im Jugendzentrum dreimal die Woche um das Getränkelager und den Ausschank. Diesen Job macht sie drei Jahre lang, bis sie siebzehn ist. Ein halbes Jahr lang arbeitet sie nebenher schwarz als Verkäuferin auf dem Stadtmarkt. Sie übernimmt auch zweimal die Woche für die Firma ZFS Legal den Briefversand. Diese Jobs gibt sie auf, um zusätzlich zur Arbeit an der Bar zweimal die Woche im Jugendzentrum zu putzen (schwarz). Später arbeitet sie auch zweimal die Woche an dem vom Jugendzentrum organisierten Mittagstisch. Sie beteiligt sich an einem Musikprojekt für körperlich Behinderte und übernimmt für das Jugendzentrum einen Teil der Pressearbeit (d.h. sie verfasst und verschickt Pressemitteilungen). Den Hauptanreiz dieser für das Jugendzentrum geleisteten Tätigkeiten sieht sie rückblickend darin, dass sie jederzeit Zugang zu den Räumlichkeiten hatte. Zu diesen Räumlichkeiten gehörte auch ein Proberaum, in dem sie musizieren konnte. Das Jugendzentrum sei damals zu ihrem „zweitem Zuhause" geworden. Sie habe dort gewohnt, wenn sie sich mit ihren Eltern gestritten habe.

Den Unterschied zwischen der Arbeit für das Jugendzentrum und anderen Jobs sieht Lena vor allem darin, dass sie sich am Jugendzentrum aufgehoben fühlte. „Ich habe dort nur Freunde gehabt, keinen Chef." Aus der Identifikation mit dem Umfeld habe sich die Bereitschaft ergeben, Verantwortung zu übernehmen. Der finanzielle Aspekt sei zwar nicht ausschlaggebend, aber dennoch wichtig gewesen. Lena hat bereits mit vierzehn beschlossen, von ihren Eltern kein Taschengeld mehr anzunehmen, war also von diesem Zeitpunkt an auf Lohnarbeit angewiesen. Sie sagt, sie habe immer schon ein starkes Bedürfnis nach Unabhängigkeit vom Elternhaus verspürt. Sie habe frei über ihr Leben verfügen wollen und auch die Kosten selbst bestreiten wollen.

Mit siebzehn zieht Lena erstmals in eine eigene Wohnung. Sie kann die Miete selbst finanzieren, hat aber für Lebensmittel nur etwa 60 Euro monatlich zur Verfügung. Eine Zeit lang kellnert sie in einem Reutlinger Lokal. Dann gibt sie diesen Job auf, um doch Geld von ihren Eltern anzunehmen: einen Betrag in Höhe des Kindergeldes (154,- Euro). Dieser Betrag deckt die Telefon- und Lebensmittelkosten. Wenn Lena an dem vom Jugendzentrum organisierten Mittagstisch arbeitet, kann sie dort essen (also zweimal die Woche). Lena kauft möglichst billige Lebensmittel. Drei- bis viermal die Woche geht sie etwas trinken. Club- oder Kinobesuche kann sie sich nicht leisten. Ihre Heimatstadt Reutlingen beschreibt Lena als „reich

und spießig.“ Einziger Lichtblick seien das Jugendzentrum und die Kulturschockzelle (eine autonome Kommune) gewesen. In der „Zelle“ gibt es Musikveranstaltungen, einmal die Woche für 7 Euro eine Filmvorstellung, außerdem politische Veranstaltungen. Die Zelle war ursprünglich ein besetztes Haus. Nach einer Räumungsdrohung kam es zur Einigung mit der Stadtverwaltung, die den Betreibern das Grundstück (auf einer ansonsten unbebauten Flussinsel) überließ und ihnen seitdem zwecks Erhaltung der Räumlichkeiten Geld zukommen lässt. Der Unterschied zu einem Jugendzentrum besteht im autonomen Charakter der Zelle, d.h. die Zelle ist nicht an den Stadtjugendring und dessen Auflagen gebunden.

Lena beteiligt sich mit den Betreibern der Zelle an der Organisation von politischen Veranstaltungen (Demonstrationen, Podiumsdiskussionen anlässlich tagespolitischer Ereignisse). Schwerpunkt ist die Regionalpolitik, es gibt aber auch internationale Kontakte.

Mit achtzehn beschließt Lena, die Schule abzubrechen. Sie hat Schwierigkeiten mit dem Mathematikunterricht und mit den naturwissenschaftlichen Fächern. Bei der Schule handelt es sich um eine vom US-amerikanischen Konzern Microsoft betriebene Privatschule, die für ihre naturwissenschaftliche Schwerpunktsetzung bekannt ist. Eine Zeit lang überlegt sich Lena, eine andere Schule zu besuchen. Sie informiert sich über Montessori- und Waldorfschulen. Die dort üblichen Unterrichtsmethoden sagen ihr aber nicht zu. Es ergibt sich die Möglichkeit eines Stipendiums, das es Lena erlauben würde, ein halbes Jahr lang ein schottisches Internat zu besuchen. Das Stipendium würde nicht alle Kosten abdekken. Die übrigen Kosten würden die Eltern übernehmen. Diese Vorstellung ist Lena zu diesem Zeitpunkt weniger unangenehm als zuvor. Sie sagt sich, dass ihre Eltern das Geld ja haben. Lena entscheidet sich dann aber doch, ein halbes Jahr lang überhaupt keine Schule zu besuchen. Das empfiehlt ihr die Mutter einer Freundin. Lena gefällt der Vorschlag, weil sie zu dem Schluss kommt, dass ihr das Schulsystem im Allgemeinen nicht zusagt. Die Neurodermitis, an der Lena bereits seit ihrer Kindheit leidet, verschlimmert sich regelmäßig durch den mit der Schule verbundenen Leistungsdruck.

Lena beschließt, nach Berlin zu ziehen. Zu dieser Entscheidung trägt auch die Tatsache bei, dass die meisten Freunde, die Lena aus dem Jugendzentrum und aus der Zelle kennt, mittlerweile fortgezogen sind. Lena verspürt das Bedürfnis, einen neuen Ort kennenzulernen. „Richtig Pause, richtig raus.“ Interessant sind auch die niedrigen Unterhaltskosten in Berlin. Lenas Eltern versprechen, ihr die Miete in Berlin zu bezahlen und ihr außerdem 100 Euro des Kindergeldes zu überlassen. Mehr will sie nicht annehmen.

In Berlin arbeitet Lena für ein weiteres Jugendzentrum, das Haus der Jugend im Stadtteil Köpenick. Auch bei diesem Jugendzentrum handelt es sich um ein ehemals besetztes Haus, das jetzt vom Stadtjugendring betreut wird. Zu den Angestellten des Hauses der Jugend zählen drei Sozialpädagogen und ein Zivildienstleistender. Lena arbeitet als Praktikantin. Sie übernimmt bürokratische Aufgaben und kümmert sich um die Verwaltung der Räumlichkeiten. Sie arbeitet an 5-6 Tagen die Woche von zwölf Uhr mittags bis spät (an Veranstaltungsabenden bis zwei Uhr morgens) und erhält dafür 100 Euro monatlich. Außerdem beteiligt sich Lena an der politischen Jugendbildung, d.h. konkret an der Veranstaltung von Diskussionsveranstaltungen und Demonstrationen. Sie plakatiert, organisiert Konzerte und diskutiert mit Punks über deren Probleme mit der Köpenicker Neonaziszene. Einmal ist Lena anlässlich einer antifaschistischen Demonstration vierundzwanzig Stunden unterwegs. Sie sagt heute, die Arbeit am Haus der Jugend sei „mehr als ein Job“ gewesen. Eine wichtige Rolle habe auch hier die Identifikation mit dem Umfeld gespielt.

Lena arbeitet länger am Haus der Jugend, als ursprünglich vereinbart. Sie muss den Job schließlich aufgeben, weil das Haus der Jugend das ursprünglich vereinbarte Gehalt aufgrund der Kürzung städtischer Zuschüsse nicht mehr bestreiten kann. Von den 50 Euro monatlich, die Lena in Aussicht gestellt werden, kann sie nicht leben. Außerdem verspürt sie das Bedürfnis, ein anderes Umfeld kennenzulernen. Sie will in Berlin bleiben, nicht wieder umziehen.

Lena ist mittlerweile neunzehn Jahre alt und möchte wieder auf die Schule gehen.



Die Bewerbung um einen Berliner Schulplatz nimmt zwei Monate in Anspruch und führt vorerst zu keinem Ergebnis. Die Stadt Berlin will Lena keinen Schulplatz zugestehen, da sie bereits volljährig ist. Außerdem sei das Oberbezirksamt Baden-Württemberg zuständig. Lena wird gesagt, sie solle einen Arbeitsplatz finden und eventuell eine Abendschule besuchen. Eine Schule in Reutlingen wäre bereit, Lena einen Schulplatz zur Verfügung zu stellen, aber das Oberschulamt sperrt sich dagegen. Lena schreibt zahlreiche Briefe und nimmt Kontakt zu verschiedenen Schulen auf – ohne Erfolg. Ihr Einkommen bestreitet Lena in dieser Zeit als Praktikantin bei einem bekannten Berliner Musiklabel. Sie gibt diesen Job auf, nachdem sie ihren Chef an einer wichtigen Musikveranstaltung mit Prostituierten erlebt.

Lena kellnert zwei Monate lang, bis das Lokal bankrott macht. Ein Bekannter aus Reutlingen vermittelt ihr weitere Jobs. Sie repariert Fahrräder, übernimmt Schreiner- und Malerarbeiten. Einmal erlebt sie, wie ihr Bekannter für das Aquarium Sealife eine Kulisse im Haifischbecken baut. Dieser Bekannte arbeitet auch als Künstler und Bühnenbildner, u.a. für das Maxim-Gorki-Theater. Lena verdient an vielen dieser Jobs mit. Außerdem kellnert sie wieder zweimal die Woche. Ihr Monatseinkommen beläuft sich auf durchschnittlich 150,- Euro. Manchmal verdient sie nur 100,- Euro manchmal aber auch 300,-.

Nach einem halben Jahr wird Lena ein Schulplatz in Berlin zugewiesen, dank einer Sozialarbeiterin aus dem Haus der Jugend, die sich für sie einsetzt. In der Zwischenzeit hat Lena auch in einem Callcenter gearbeitet. Diese Arbeit ist ihr schwer gefallen. Sie konnte nicht so viele Kunden anwerben, wie von ihrem Arbeitgeber erwartet, und versprach sich regelmäßig am Telefon. Außerdem verschlimmerte sich ihre Neurodermitis aufgrund dieses Jobs wieder.

Seit Lena wieder auf die Schule geht, wird ihr Unterhalt weitgehend von ihren Eltern finanziert. Außer dem Geld für die Miete überlassen Lenas Eltern ihr monatlich 200,- Euro für Rechnungen und weitere Ausgaben. Sie würden ihr auch mehr geben, was sie aber nicht annehmen will. Lena arbeitet nebenher als Klavierlehrerin und verlangt 10,- Euro die Stunde. Aufgrund der reduzierten Monatskarte, auf die sie aufgrund ihres Schülerstatus Anrecht hat, kann Lena es sich wieder leisten, S-Bahn zu fahren, nachdem sie lange nur auf dem Fahrrad unterwegs war. Lena wohnt mit drei anderen Personen im Stadtteil Friedrichshain. Eine bezahlbare Einzelwohnung hat sie nicht finden können.

Die nächsten zwei Jahre wird Lena auf die Schule gehen. Danach würde sie gern eine Weltreise unternehmen. Das Geld für diese Reise will sie unterwegs verdienen. Langfristig könnte sie sich vorstellen, entweder in Deutschland oder im Ausland ein Café zu betreiben.

Auf die Frage nach den Fähigkeiten, die ihr in ihrem bisherigen Arbeitsleben am meisten genützt haben, antwortet Lena: „Man kann das, womit man sich identifizieren kann." Sie könne dann gut mit anderen Menschen umgehen, wenn sie sich ihnen verbunden fühle. Lena gebraucht in diesem Zusammenhang häufig das Wort „Überzeugung." Wichtig sei nicht, wie gut bezahlt eine Arbeit ist, sondern ob man sie inhaltlich ernst nehmen könne. Großen Wert würde sie auch auf den unmittelbaren Kontakt zu anderen Menschen legen. Deshalb sei der Job im Callcenter eine schlechte Wahl gewesen, sozusagen der extreme Gegensatz zu der Arbeit im Haus der Jugend.

Schlussbemerkungen

Auffallend war bei den diesen Profilen zugrundeliegenden Gesprächen, dass die Befragten trotz ihrer Verpflichtungen und dem allen gemeinsamen Zeitmangel nicht nur keinerlei Misstrauen oder Widerwillen zeigten, wenn sie gebeten wurden, ihre Arbeitserfahrungen und ihre finanzielle Situation zu rekapitulieren, sondern im Gegenteil häufig ein starkes Kommunikationsbedürfnis an den Tag legten. Das Projekt einer empirischen Untersuchung heutiger Arbeitsverhältnisse stieß auch bei nur geringfügig politisierten GesprächspartnerInnen auf großes Interesse. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die meisten der Befragten unaufgefordert weitere mögliche GesprächspartnerInnen vorgeschlagen haben. Offenbar besteht, was die hier behandelten Themen angeht, zumindest in dem den Befragten eigenen Klassensegment ein starkes Kommunikationsdefizit.

Es scheint, dass ein Großteil der heute von der Prekarisierung der Arbeitsverhältnisse Betroffenen noch nicht dazu übergegangen ist, in der aus ständigem Geldmangel und dem Zwang zur fortgesetzten Revision des eigenen Lebensentwurfs folgenden Existenzangst ein kollektives Phänomen zu erkennen. Die meisten der Befragten scheinen in der eigenen Lage einen Sonderfall zu sehen, der nicht so sehr gesamtgesellschaftlichen Gewaltverhältnissen, sondern in erster Linie persönlichen Fehlentscheidungen zuzuschreiben ist. Welche akuten Formen diese Existenzangst zuweilen annimmt, geht z.B. aus der Erklärung einer der hier befragten Personen hervor, sie bestehe „nur noch aus Ängsten."

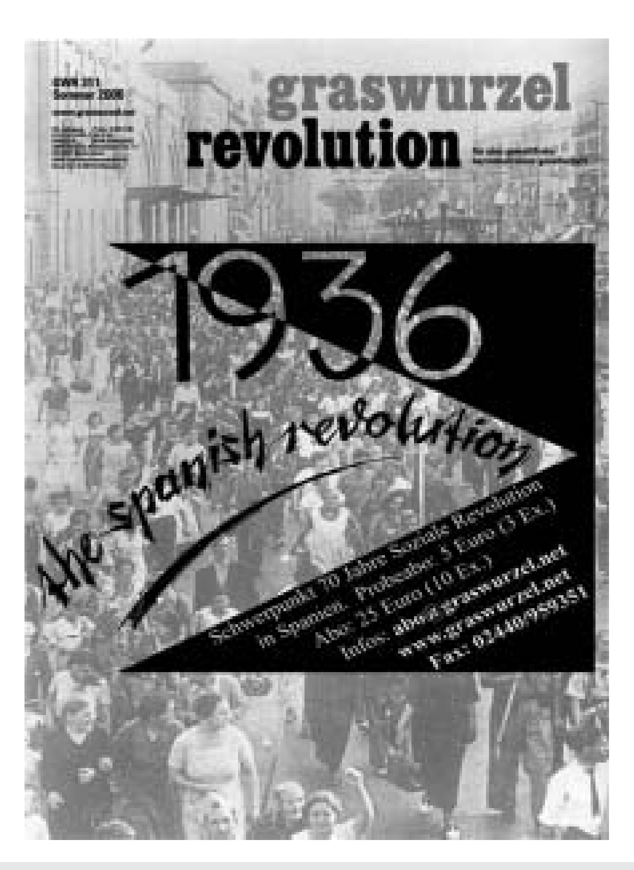
Eine weitreichende Politisierung der prekär angestellten Bevölkerung zeichnet sich heute nicht ab. Viele Voraussetzungen für eine solche Politisierung bestehen aber bereits, vor allem in Form eines nicht zu unterschätzenden Reichtums an gemeinsamen Erfahrungen und Bedürfnissen. Was fehlt, ist der unmittelbare Austausch. Er wird durch ein gesteigertes, den Wunsch nach Sammlung und Rückzug erzeugendes Arbeitstempo ebenso unterbunden wie durch den bei mehreren der hier Befragten zu beobachtenden Mobilitätszwang.

Mit dem Nachbeten tradierter Parolen haben sich Politisierungsprozesse noch nie in Gang setzen lassen. Gerade heute wäre vielmehr eine kritische Selbstreflexion revolutionstheoretischer Positionen angebracht. Eine solche Selbstreflexion sollte immer von den konkreten arbeitenden Subjekten ausgehen. Sie sollte klassentheoretisch bleiben, ohne fiktive Klassensubjekte zu entwerfen oder die fortgesetzten Verschiebungen im gesamtgesellschaftlichen Klassenzusammenhang zu übersehen. Insofern sind es nicht nur aufs fordistische Industrieproletariat fixierte Revolutionsvisionen, die sich heute den Vorwurf eines verkürzten Blicks auf den realen Kapitalismus gefallen lassen müssen, sondern auch jene neueren Ansätze, die in einem vermeintlich deterritorialisierten „intellektuellen Proletariat“ das neue Geschichtssubjekt zu erkennen meinen. Die Realität ist komplexer, widerspruchsvoller und immer noch weitgehend unerforscht.

Vor über 30 Jahren notierte Hans Jürgen Krahl in seinen die damalige Politisierung westdeutscher StudentInnen analysierenden *Thesen zum allgemeinen Verhältnis von wissenschaftlicher Intelligenz und proletarischem Klassenbewusstsein:* „Wenn die Wissenschaften nach Maßgabe ihrer technischen Umsetzbarkeit und ihre Träger, die geistigen Arbeiter, in den produktiven Gesamtarbeiter integriert sind, dann ist nicht anzunehmen, dass sozialrevolutionäre Strategien sich in der klassischen Weise nahezu ausschließlich aufs Industrieproletariat beziehen können. Nicht ist die Frage zu stellen, ob wissenschaftliche Intelligenz im traditionellen Sinn industrieproletarisches Klassenbewusstsein entwickeln kann, sondern wie umgekehrt der Begriff des unmittelbaren Produzenten und damit der arbeitenden Klasse sich insgesamt verändert hat.“

Diese Forderung nach einer an den realen Veränderungen der kapitalistischen Produktion orientierten Klassenanalyse gilt heute nicht nur für das Verhältnis von wissenschaftlicher Intelligenz und Industrieproletariat, sondern für die Mehrzahl der in den oben angeführten Profilen besprochenen Arbeitsverhältnisse. Aktuell bleibt an Krahls *Thesen* vor allem aber auch der Anspruch, einen Beitrag zur „konkreten Analyse der konkreten Situation“ zu leisten.

E-Mail: 1978@inventati.org





Gerhard Hanloser

Anfang und Ende des nietzscheanischen Linksradikalismus - Bataille und Negri im Vergleich

I. Äpfel und Birnen? Einleitung

George Bataille und Antonio Negri? Was hat der französische „unmögliche Theoretiker“ des Potlatch und der Überschreitung mit dem italienischen Post-Operaisten gemeinsam? Äußerte sich Negri je ausführlich zum Irrationalen, der Erotik und dem Heiligen, den wichtigsten Themen, denen sich Bataille ausführlich gewidmet hat? Und hat Bataille irgendetwas mit dem Konzept der Arbeiterwissenschaft (Operaismo), der Klassenuntersuchung am Hut?

So absurd erscheint ein Vergleich der beiden nicht. Wir finden beispielsweise bereits bei Bataille den Begriff der Multitude. Bataille bezeichnete eine Demonstration von 500.000 ArbeiterInnen nach der versuchten Ermordung des französischen Volksfront-Ministerpräsidenten Leon Blum im Jahre 1936 als „Multitude“, die die Welt „vom Alptraum der Ohnmacht und des Blutbades erlösen“ kann. Diese Aussage fällt in seine Agitationsphase bei Contre-Attaque, einer revolutionären Intellektuellengruppe, die den Volksfront-Antifaschismus in Frankreich kritisierte und attackierte, sich für eine „militante Volksfront der Strasse“ einsetzte und für die Entfaltung des Klassenkampfs gegen Faschismus und bürgerliche Demokratie gleichermaßen aussprach.[1] Bataille ist wie Negri ein links von der KP angesiedelter Theoretiker. Desweiteren – und hier kommen wir schon eher auf den Kern der zu diskutierenden Frage zu sprechen – beziehen sich sowohl Negri als auch Bataille auf Friedrich Nietzsche, den sie für eine linksradikale, subversive Agitation benutzen wollen. Bataille dürfte als der Gründervater des französischen Linksnietzscheanismus[2] gelten, viele spätere französische Denker wie Deleuze, Guattari und Foucault haben auch immer wieder betont, dass sie ihm vieles verdanken. Negri hat in seinem französischen Exil über seinen Kontakt mit Deleuze und Guattari nietzscheanische Gedanken adaptiert und kann als letzter Vertreter des Linksradikalismus gelten, für den Motive eines Linksnietzscheanismus eine wichtige Rolle spielen.

Zu guter Letzt sind die Versuche, Nietzsches Philosophie weiter zu denken, stets auf heftigen Widerspruch gestoßen. Dieser Widerspruch kommt zum einen von bürgerlicher Seite. Zu nennen wären hier Denker wie Jürgen Habermas, der in seinen prominenten Vorlesungen zum philosophischen Diskurs der Moderne Bataille scharf kritisierte.[3] Wobei kaum zu übersehen ist, dass Habermas, der ansonsten Verstand und Vernunft zu unterscheiden

bemüht ist, solche Berührungsängte mit dem Irrationalen hat, dass er auf Ausgrenzung setzt und eine mit dem herrschaftsfreien Diskurs scheinbar verbürgte allgemeine Rationalität hochzuhalten pflegt, die sich kaum von der herrschenden zu unterscheiden weiss. Dass er damit jenseits einer Tradition der Kritischen Theorie von Bloch bis Adorno angesiedelt ist, muss nicht extra erwähnt werden. Er strebt eine Distanz zur alten Kritischen Theorie explizit an, indem er diese genauso wie postmodernes Denken des Irrationalismus und radikaler Ideologiekritik bezichtigt, die eine normative Erdung vermissen lasse. Nicht nur der Nietzsche-Bezug, auch die Intention, mit Hilfe dieser Bezüge eine radikale Subversion des Bestehenden anzustreben, scheint ihm hochgradig suspekt zu sein. Der 1968 gegen die Studentenbewegung gerichtete Vorwurf des „Linksfaschismus“ wird abermals philosophisch veredelt gegen Bataille, Foucault und Derrida gerichtet, denen er eine „jungkonservative“ Position unterstellt. Wundern sollte man sich darüber nicht. Bataille provoziert in der Tat mit seiner schonungslosen Kritik der liberalen Agonie angesichts des Faschismus - jeder Verteidiger der bürgerlichen Ordnung wird damit vor den Kopf gestoßen. Bataille sprach sehr früh eine Wahrheit aus, die immer wieder dazu führte, dass bürgerliche Kritiker den Linksradikalismus in die Nähe des Faschismus gerückt haben. Bataille hat 1933 und 1934 in der kommunistischen Zeitschrift „La Critique sociale“ einen Aufsatz über die psychologische Struktur des Faschismus geschrieben.[4] Diese Schrift geht in weiten Teilen über die damalige marxistische Faschismustheorie weit hinaus, düpiert aber auch die liberalen Analysen des Faschismus. Ihm gelingt dies, indem er Bezug nimmt auf die für seine Theorie wichtigen Basisbegriffe von „Heterogenität“ und „Homogenität“. Er beschreibt den Faschismus weitgehend als eine Ordnung des Homogenen, des Geordneten, der großen hierarchischen Organisation, er nimmt aber auch zur Kenntnis, dass in den Faschismus Momente des Heterogenen, der Revolte, des Lumpenproletarischen, des Chaos, der Erregung, des Hasses aufs Bürgertum eingegangen sind, die er im Gegensatz zu den orthodoxen Marxisten seiner Theorie der Subversion wiederum zuführen mag. So will er diese Momente des Heterogenen – auch die Gewalt, die Unterwerfungslust usw. - seinem Projekt einer gegen-faschistischen Subversion fruchtbar machen. Dabei hat Bataille festgehalten, dass die Faschisten völlig zu Recht – wenn auch mit total falschen Argumenten und mit einer regressiven Perspektive – die bürgerliche Welt, deren Homogenität Bataille ein Graus ist, hassen. Und Bataille lässt sich auf das gefährliche Denken ein, dass der Linksradikalismus genauso wie die Faschistenbewegung sich auf das zur bürgerlichen Ordnung quer stehende „Heterogene“ beziehen muss, den Hass auf bürgerliche Moral und Ordnung den Faschisten nicht überlassen darf.

Zum anderen wurden auch innerhalb der radikalen Linken Nietzsche-Bezüge – jüngst vor allem in *Empire* von Negri und Hardt – scharf zurückgewiesen und skandalisiert, wie von dem sozialrevolutionären Theoretiker Detlef Hartmann.[5] Hier wäre zu klären, worin sich Hartmanns Kommunismuskonzeption von der nietzscheanisch inspirierten von Negri und Hardt unterscheidet. Denn mit einer bloß ausgrenzenden Kritik, die in Negri und Hardts nietzscheanisch inspirierten Versuchen, Kommunismus neu zu entwerfen, nur eine „Reise nach rechts“ oder eine konservative (Denk)revolution beklagt, kann man sich nicht zufrieden geben. Eine derart gelagerte ausgrenzende „Diskursstrategie“ sollte innerhalb einer auf Subversion und Kommunismus abzielenden Diskussion vermieden werden.

II. Nietzsches Position

Nietzsche hat nicht zu Unrecht einen schlechten Ruf. Er gilt zuweilen als Philosoph des Nazismus, denn hauptsächlich seine Schriften zum Willen zur Macht wurden von den Nationalsozialisten benutzt, um eine rassistische Herrenmenschen-Ideologie und eine Politik der Ausmerzung alles Schwachen philosophisch zu unterfüttern.[6] George Lukacs fasste die „Philosophie“ von Nietzsche schlicht als „Zerstörung der Vernunft“ zusammen. Doch Nietzsche hat auch andere Seiten. So wurde er von Adorno und Horkheimer als zynischer Ideologiekritiker in ihrer Schrift *Dialektik der Aufklärung* herangezogen, der die Wahrheit über die Gesellschaft jenseits ihrer idealisierten Mythen und Gedankenformen auf den Punkt bringt. In einer frühen Reflexion Horkheimers wird sogar Nietzsches Kritik der Moral als eine mögliche Komponente in einer Politik der Subversion angesprochen. Unter dem Pseudonym Regenius hat sich Horkheimer folgende Gedanken über „Nietzsche und das Proletariat“ gemacht, die es lohnen, ausführlich zitiert zu werden, weil ähnliche Gedanken in anderer Form von den französischen Linksnietzscheanern und von Negri und Hardt aufgeworfen werden, jedoch wurde die Kritik an Nietzsche, die Horkheimer deutlich formuliert, vergessen gemacht:

„Nietzsche hat das Christentum verhöhnt, weil seine Ideale aus der Ohnmacht stammten. Menschenliebe, Gerechtigkeit, Milde, das alles sollen die Schwachen in Tugenden umgelogen haben, weil sie sich nicht rächen konnten, besser noch, weil sie zu feige gewesen seien, sich zu rächen. Er verachtet die Massen, aber er will sie doch als Massen erhalten. Er will Schwäche, Feigheit, Gehorsam



konservieren, um für die Züchtigung seiner utopischen Aristokratie Raum zu gewinnen. Denen müssen natürlich andere die Toga nähen, damit sie nicht als Landstreicher herumgehen, denn könnten sie nicht vom Schweiß der Massen leben, müssten sie ja selbst an den Maschinen stehen. Die Dionysos-Dithyramben verstummen da von selbst. In der Tat ist Nietzsche höchst befriedigt, dass es die Massen gibt, nirgends erscheint er als wirklicher Gegner des Systems, das auf Ausbeutung und Elend beruht. Nach ihm ist es daher ebenso recht wie nützlich, dass die Anlagen der Menschen unter miserablen Bedingungen verkümmern, sosehr er für ihre Entfaltung beim 'Übermenschen' eintritt.

Nietzsches Ziele sind nicht die des Proletariats. Aber es kann sich merken, dass die Moral, welche ihm anempfiehlt, verträglich zu sein, nach diesem Philosophen der herrschenden Klasse nur Irrführung ist. Er selbst prägt den Massen ein, dass nur die Furcht sie abhält, diesen Apparat zu zerbrechen. Wenn sie dies wirklich verstehen, kann sogar Nietzsche dazu beitragen, den Sklavenaufstand in der Moral in proletarische Praxis zu verwandeln."[7]

Im französischen Linksnietzscheanismus ist die klare Klassenposition Nietzsches, seine aristokratische Kritik an bürgerlicher, christlicher wie proletarischer Welt, nicht mehr beachtet worden. Nicht so beim Marxisten Horkheimer. Er formuliert, dass *sogar* der Feind der Klasse, der Nietzsche zweifelsohne war[8], in seiner Kritik an der Moral ein positiver Bezugspunkt sein könnte. Für die französischen Linksnietzscheaner kann *nur* eine an Nietzsche geschulte Haltung Dissidenz erzeugen.

Auf den Standpunkt von Nietzsche, das hat Horkheimer deutlich gemacht, kann sich ein kommunistischer Kritiker freilich nicht stellen. Dass diese Einsicht im poststrukturalistischen links-nietzscheanischen Denken perdu gegangen ist, hat sicherlich mit einer Verschiebung der zentralen Fragen von Klassen, Ausbeutung und Produktionsbedingungen auf das Terrain der Moral(diskurse) und der Kultur zu tun. Zuweilen wird Nietzsche sogar *gegen* Marx ins Feld geführt. Hier zeigt sich die Nietzsche-beflissene Postmoderne ein weiteres Mal als „Strategie des Vergessens" (Burghart Schmidt).

III. Batailles Nietzsche

Als sich Georges Bataille fasziniert von Nietzsches Philosophie daran versucht hat, nietzscheanische Gedanken einer linkskommunistischen Debatte zuzuführen, ging er noch aus von einer Krise des Marxismus (und damit ergeben sich tatsächlich einige Überschneidungen mit der frühen Kritischen Theorie). Die Zentralbegriff des Marxismus, vor allem ein Begreifen von gesellschaftlichen Entwicklungen in den Termini von Klassenauseinandersetzung hatte Bataille in den 30er und 40er Jahren nicht aufgegeben, als er sich Nietzsche widmete. Seine wichtige Schrift *Nietzsche im Lichte des Marxismus* entstammt dem Jahre 1951 und Bataille hat sich hier noch klar zur kommunistischen, wenn auch dissidenten Strömung gezählt. Er konstatiert zwischen Nietzsche und dem Marxismus ein Missverhältnis, dem er auf den Grund gehen will. Gleichwohl hält Bataille fest, dass in der „heutigen Welt keine Einstellung außer der des Kommunismus und der Nietzsches annehmbar ist".[9] Man kann aber auch eine versteckte Kritik am dogmatischen-staatsoffiziellen Marxismus dem Text entnehmen: Der Mensch wird zwar durch den Marxismus nicht auf den Zustand eines Tieres reduziert (eine eher für den Nationalsozialismus und Faschismus geltende Betrachtungsweise), dafür aber „auf den eines Mittels des Mittels" [10]. Hier kommt nun Nietzsche ins Spiel, um das Individuelle, die Souveränität zu verkörpern. Die „Vernachlässigung des souveränen Teils des Menschen"[11] scheint mit Nietzsche behoben werden zu können. Bataille strebte so mit Hilfe von Nietzsche die Ablehnung instrumenteller Verhältnisse und der Frage der Zwecke, die auch und gerade im Kommunismus groß geschrieben wurden, an. Souveränität ist für Bataille das Leben für den Augenblick jenseits des Nutzwerts. Für Bataille liegt im Kommunismus eine radikale Vernachlässigung dieses souveränen Teils des Menschen vor.[12]

Bataille zieht gerade Nietzsches Kritik des dienenden Arbeitens heran. Wo sich die meisten Menschen in die Arbeit und den Dienst flüchten, hat sich Nietzsche dem verweigert. Diese arbeitskritische Position, möglicherweise auch ein Erbe des französischen Surrealismus, taucht auch bei anderen linksnietzscheanischen Theoretikern auf, wie beispielsweise bei Michel Foucault,

bei ihm allerdings in radikaler Abkehr von Marx.[13] Gegen Ende des Zweiten Weltkrieges versucht Bataille leidenschaftlich und in einer selten bei ihm anzutreffenden Klarheit, Nietzsche den Nazis und den Reaktionären zu entreißen. Nietzsche wird von ihm als Verächter alles Deutschen, als „zuverlässigste(r) Zeuge gegen Deutschland" herbeizitiert. Hier zeigt sich auch, wie sehr Bataille in den damaligen linksradikalen Debatten engagiert war, die allesamt den Ausgang des Spanischen Bürgerkriegs als entscheidend für Niederlage oder Siegeszug des Faschismus in Europa werteten: „Zu Beginn des Spanischen Bürgerkriegs verkauften sich in Barcelona, der damaligen Hauptstadt des militanten Anarchismus, die Volksausgaben Nietzsches neben denen von Lenin und Marx an den Kiosken."[14]

Ein Hauptargument von Bataille, dass sich Nietzsche jeder Vereinnahmung durch die Faschisten versperren würde, ist, dass Nietzsche ein Philosoph der Zukunft sei, nicht der Vergangenheit. Jenseits einer klassisch marxistischen und kommunistischen Emanzipationsperspektive ginge es bei Nietzsche um die Emanzipation des Lebens: „die Emanzipation, die er anstrebte, war nicht die einer Klasse im Verhältnis zu anderen, sondern die des menschlichen Lebens, und hier in seinen besten Repräsentanten, im Verhältnis zur moralischen Knechtschaft der Vergangenheit"[15] Doch auch die Nietzsche zitierenden Nazis wollten zuweilen eine neue Zukunft schaffen und Bataille verkennt die zukunftszugewandte Modernisierungsfunktion des Faschismus. Ein weiteres Hauptargument, das auch auf recht wackeligen Beinen steht, ist, dass Nietzsche die Antisemiten seiner Zeit verachtet hat.[16] Zentral ist für Bataille weiterhin, dass die Nazis mit dem Prinzip der individuellen Freiheit aufgeräumt haben, und hier praktisch mit Nietzsche als angeblichem Verfechter individueller Emanzipation und Souveränität brechen mussten. Doch hier verkennt Bataille, dass Nietzsches Philosophie keineswegs individualistisch interpretiert werden kann. Nietzsche ist nicht Max Stirner. „Nietzsches Moralkritik ... hat nicht zum Ziel, dass alle Fesseln zerrissen werden, sondern nur jene moralischen Fesseln, die die Entfaltung der Starken beeinträchtigen. Allein die 'Tyrannei' über die Gesunden und Lebenskräftigen ... soll beendet werden."[17]

Doch wenden wir uns weiter dem linksradikal gewendeten Nietzsche zu: Im ersten, sechs Punkte umfassenden Manifest von Contre-Attaque vom 7.10.1935 wird revolutionär-nietzscheanisch festgehalten: „Die Zeit ist gekommen, uns alle wie Herren zu verhalten und die Knechte des Kapitalismus physisch zu vernichten."[18] Während der spätere postmoderne Linksnietzscheanismus von Guattari bis Negri die Vernichtungswünsche, die aus Nietzsches Texten klar hervorgehen, unterschlägt und Nietzsche in einer entbrutalisierten, mit Spinoza irrtümlich und fälschlich zusammengeführten und gezähmten Form vorstellt, nimmt Bataille Nietzsches Gewaltphantasien und Vernichtungsdrohungen auf, um sie gegen die Kapitalisten und Herrschenden zu wenden. Damit stellt er freilich Nietzsche vom Kopf auf die Füße, weil Nietzsche die Schwachen treffen wollte, doch Bataille versucht sich an einer radikalen Umpolung, in der keine Unterschlagungen vorkommen. So könnte man Batailles Ausführungen zum revolutionären Herren-Aufstand vergleichen mit ähnlich gelagerten Ausführungen von Ernst Jünger in *Der Arbeiter* – Bataille wollte hier auf dem gleichen Terrain den gewalttätigen Herrenanspruch der Nazis und Faschisten beantworten. Ähnlich wie mit dem Herren-Anspruch verhält es sich mit der Macht und der Machtausübung, während seit Foucault Macht als omipräsente und allgegenwärtige Struktur gedacht wird, ist bei Bataille noch der Versuch gegenwärtig, einen neuen Klassenbegriff zu entwickeln, der mit der Kategorie der Machtausübung angereichert wird. Laut Bataille geht es nicht mehr darum, die Ausgebeuteten als Ausgebeutete zu vereinen, sondern als und in Form von Machtausübung.[19]

Bataille durchschaute, dass die liberalen Vertragstheorien angesichts des auf eine ursprünglichere Herrschaftsform zurückgehenden Faschismus versagten. Mit Nietzsche erkannte er, dass Recht ursprünglich Herrenrecht ist und stellte heraus, dass die bürgerlich-liberalen Kategorien die Herrschaftsform des Faschismus nicht zu erfassen vermögen.[20] Aber auch der offizielle Marxismus und Kommunismus war unfähig, die Gefahr des Faschismus adäquat zu begreifen, besonders frühe marxistische Faschismusanalysen zeichneten sich durch eine geschichtsphilosophisch verbürgte Siegesgewissheit aus, die Bataille zu recht ein Gräuel war. Er benutzte die von Heidegger bekannte Kategorie der *Angst* – um für eine bessere Gesellschaft zu kämpfen. Gegen die Sieges- und die quasi naturwissenschaftlich verbürgte Zukunftsgewissheit des offiziellen Marxismus sollte ein Kampf aufgrund der Angst, an der Schwelle zum Untergang geführt werden. Rückblickend ist diese Aufforderung weitaus realistischer als die wissenschaftlich daherkommenden orthodox-marxistischen Faschismusanalysen mitsamt ihrer leicht zu durchschauenden Propagandafunktion. Für Bataille sollte es keine menschliche Zukunft geben, wenn sie nicht aus der revolutionär-gewalttätig überwundenen Angst der Proletarier geboren ist. Dies war natürlich gegen die wissenschaftliche oder idealistische Zukunftsgewissheit Hegels und Marx gerichtet und ist ganz im Geiste des Nietzsche aus der fröhlichen Wissenschaft gehalten: „Ich liebe die Ungewissheit um die Zukunft."[21]

Die Entdeckung und Umpolung Nietzsches wird im Zeitschriftenprojekt Acéphale vertieft, das Bataille 1936 mit Pierre Klossowski und André Masson ins Leben rief, nachdem sich Contre-Attaque aufgelöst hatte. Hier wird ganz deutlich, welche Figur, welches Subjekt Nietzsche verkörpern soll: „Universelle Existenz: unbegrenzt, ruhelos, das Leben eröffnend und in die Unsicherheit des Unendlichen stürzend, ewig, unvollendet, azephalisch, vergleichbar einer blutenden Wunde, endliche Einzelwesen schaffend und zerstörend.“[22] Hier scheint nochmals die Figur des Einzelwesens auf, das gegen das falsche Kollektiv, gegen die Volksgemeinschaft in Anschlag gebracht wird. Doch damit taucht abermals das große Missverständnis über die Philosophie Nietzsches auf: sie ist nach eigenem Bekunden „auf Rangordnung gerichtet: nicht auf eine individualistische Moral“.[23] Damit zeigt sich aber auch, dass die faschistische Volksgemeinschaft, die sich zuweilen auch als neue Rang- und Ständegesellschaft präsentierte, nicht in einem antagonistischen Verhältnis zum nietzscheanischen Denken steht.

Dass Bataille ein Feind und Gegner des Faschismus war (ohne freilich einem bürgerlichen oder Volksfront-Antifaschismus das Wort zu Reden) steht ausser Zweifel. Seine Versuche und Vorschläge, Methoden der Faschisten zum Zwecke der revolutionären Erregung der Massen zu übernehmen, mögen problematisch sein, sie lassen sich wie ähnlich gelagerte Überlegungen von Ernst Bloch in der Schrift *Erbschaft dieser Zeit* einordnen in die Reihe ambivalenter Versuche, einen objektivistischen, starren und geschichtsteleologischen Marxismus zu überwinden, um die faschistische Gefahr abzuwenden.

Bernhard Taurek hat Batailles Bemerkung, „Niemand kann Nietzsche authentisch lesen, ohne Nietzsche zu ‘sein’“, so auch als Praktik des Antifaschismus gedeutet.[24] Dennoch hält er Batailles Verteidigung Nietzsches für haltlos: „Wie – das wäre die Frage an Bataille und den gesamten französischen Nietzscheanismus – kann ein Konzept von individueller Souveränität bei Nietzsche gegen seine politischen Bedrohungsthesen und politisch-überpolitischen Endlösungsphantasien gesichert werden?“[25] Taurek vergisst, dass Bataille in einer Zeit schrieb, als Gewalt und Vernichtung nicht bloß Phantasiegestalten waren, sondern mit dem bedrohlichen Anwachsen der Faschistenbewegungen ganz konkret zu fassen waren. Bataille hätte angesichts dieser Situation nichts (ab)sichern können und wollen. Angesichts einer in Agonie befindlichen bürgerlichen Gesellschaft, deren Ideologien halb durchschaut waren, eines stalinistischen, starr-marxistischen Blocks und der offensichtlichen Fähigkeit des Faschismus, die Massen in seinen Bann zu ziehen, blieb Bataille nichts anderes übrig, als sich auf das ungesicherte Terrain des gefährlichen Denkens und der gefährlichen Agitation zu begeben. Dazu ist auch der Versuch zu zählen, Nietzsche als Gegen-Faschist zu inszenieren, seine Gewaltdrohung aufzunehmen und gegen die „Herren“, die bloße Knechte des Kapitalismus sind, zu wenden. Bataille wollte in der Tat „den Nazismus auf seinem eigenen Terrain“ schlagen.[26] Benutzten die Faschisten einen Sorelschen Mythos der Volksgemeinschaft um die Massen in ihren Bann zu ziehen, so wollte Bataille an einem nietzscheanischen Gegenmythos bauen, der die Massen gegen Kapitalisten wie Faschisten gleichermaßen losschlagen lässt. Aufgrund der klaren Abscheu und Agitation gegen Nationalismus und Patriotismus hat sich der nietzscheanische Linksradikalismus von Contre-Attaque und Bataille im Gegensatz zu den kommunistischen Parteien nicht daran beteiligt, die Arbeiter zu Nazis zu erziehen, wie es zu Recht einige Rätekommunisten an dem nationalistischen Schlageter-Kurs der KPD kritisierten. Auch im Herzen der kommunistischen Bewegung hat die „Zerstörung der Vernunft“ um sich gegriffen, indem man sich nur noch auf stets wechselnde taktische Bündnisse einließ, die schließlich jede eigenständige Kampfinitiative des Proletariats untergruben.

IV. Nietzsche bei Negri

Bei Negri und Hardt ist das etwas anders gelagert, der Faschismus und Nazismus spielt in ihrer Theorie keine Rolle, sie wollen vielmehr die kapitalistische Globalisierung auf ihrem eigenen Terrain schlagen. Es verwundert nicht, dass in einem hochgradig eklektizistischen Buch wie *Empire* auch Friedrich Nietzsche als Bezugsperson auftaucht – welche Geistesgröße taucht in dem 450 Seiten dicken Werk des ehemaligen italienischen Professors für Philosophie und Politikwissenschaft und seines literaturwissenschaftlichen Kollegen nicht auf, könnte man fragen. Insgesamt ist Empire kein nietzscheanisch-aphoristisches Werk, es folgt auch nicht der postmodernen Mode, den „großen Erzählungen“ eine radikale Absage erteilen zu wollen. Vielmehr ist Empire selbst eine große Erzählung. Und obwohl Hegel als Philosoph der Reaktion in Empire dargestellt wird, hat nicht zu Unrecht die althusserianische Marxistin Maria Turchetto das Bonmot benutzt, wonach es sich bei Empire um eine „Phänomenologie des Geistes für Nordamerikaner“ handelt.[27] Empire bietet in der Tat eine Entfaltungsgeschichte, die mit Nietzsches Geschichtsbild nicht zu tun hat – die widersprüchliche Rolle, die die Nietzschebezüge für eine Ablehnung einer Hegelianischen Entfaltungsphilosophie spielen, soll im zweiten Teil dieses

Artikels behandelt werden. Nietzsche ist für Negri und Hardt nicht unbedeutend. 1979 war Nietzsche für Antonio Negri eine symbolhafte, neue Herrschaftsgestalt, die den Wegfall von Mystifikationen der Unterdrückung andeutet.[28] In Empire wird er nun in einer entscheidenden Passage eingeführt, in der es gerade um den Ausblick auf Subversion und Kommunismus geht. Jetzt tritt Nietzsche als Gewährsmann auf, als positiver Stichwortgeber der Multitude. Nietzsche wird mit folgender Bemerkung zitiert: „wo sind die Barbaren des zwanzigsten Jahrhunderts? Offenbar werden sie erst nach ungeheuren sozialistischen Krisen sichtbar werden und sich konsolidieren."[29] Die Barbaren sind eine positive Figur, es kann kein Zweifel bestehen, dass hier die Multitude gemeint ist. Das hat scharfe Kritiken auf den Plan gerufen. Detlef Hartmann beruft sich zurecht auf die interessierten Unterschlagungen durch Negri und Hardt, wo bei Nietzsche von einer „*herrschaftlichen* Rasse der Barbaren" die Rede ist, verschwindet das klare Bekenntnis zur Herrschaft – in bester linksnietzscheanisch-poststrukturalistischer Art.

Hartmann versucht außerdem, mit Foucault gegen Negri und Hardt zu argumentieren. Dabei gelingt es ihm, nachvollziehbar herauszustellen, dass Negri/Hardt den Begriff von Biopolitik, der bei Foucault kritisch gemeint ist, positiv umwerten – mit dieser Umkehrung wird der Begriff der Biopolitik, der unmittelbar den souveränen und staatlichen Zugriff auf das Leben, bezeichnen soll, zu einem kommunistisch-utopischen Begriff, der das Vermögen der Multitude darstellt.[30] Dennoch mag es nicht ganz zu überzeugen, wenn Hartmann Foucault als Gegen-Nietzscheaner darstellt und seine Nietzsche-Bezüge als Ausdrucksformen eines adäquaten Antagonismuskonzepts vorstellt, dagegen aber die Nietzsche-Adaption von Negri und Hardt skandalisiert. Hartmann sieht in Foucault einen linksradikalen Agitator, einen Philosophen des Widerstands, und bei Negri/Hardt lediglich eine Absage an Widerstand gegen den Kapitalismus. Es ist eine überzogene Unterstellung zu behaupten, Negri und Hardt würden der Aufgabe von Widerstand das Wort reden. Ist mit „Gebt den Widerstand auf, baut mit am Gesellschaftskörper!"[31] die Position von Hardt und Negri richtig auf den Punkt gebracht? Ja und nein, bereits John Holloway hat darauf aufmerksam gemacht, dass das negative Denken bei Negri/Hardt suspendiert ist.[32] Was sich aber in Empire durchzieht ist der Versuch, das Fortschrittliche, Vorwärtsgewandte mit einer Perspektive des Widerstands zu verknüpfen. Negri/Hardt lehnen die bloß reaktive Verweigerung, das sich Einbunkern, den Bezug auf feste Größen ab. Widerstand als bloß reagierende Größe dürfte deshalb tatsächlich nicht das sein, was Negri/Hardt anstreben[33] – es geht ihnen vielmehr um die Schaffung von etwas Neuem, das allerdings als Immanenzbewegung in Form der Kooperation, der neuen Technologien usw. vorliegt. Kommunismus wird von ihnen als Fortwärtsbewegung, als Durchlaufen des Empire definiert, nicht als Rückgang oder Rückbezug. Vor allem keynesianische Nostalgie, Links-Protektionismus und der Bezug auf den Nationalstaat werden von ihnen verworfen. Nicht umsonst provozieren sie so auch die letzten stalinistischen und antiimperialistischen Philosophen, die ausgerechnet in den anti-nationalistischen Ausführungen von Negri und Hardt lediglich neoliberale Ideologie erkennen mögen.[34]

Negri und Hardt können sich auf Marx berufen, der sich leidenschaftlich für den Freihandel als Bedingung der Möglichkeit eines globalen vereinheitlichten Kampfes beziehen wollte.[35] Ebenso schärfte Marx an der Entwicklung der Produktivkräfte und der Mehrung des capital fixe sein Kommunismus-Verständnis. Marx hat tatsächlich in Ablehnung der Frühsozialisten, der Maschinenstürmer und der Anarchisten an einem Konzept der Übernahme der kapitalen Vergesellschaftung festgehalten. Besonders das von den Operaisten breit diskutierte Maschinenfragment von Marx in den Grundrissen und der Begriff des General Intellect deuten an, dass sich für Marx in und mit der Entwicklung der Produktivkräfte ein Reich der Freiheit auftut, das einen anderen Reichtumsbegriff als den der kapitalistischen Waren- und Lohnarbeitsgesellschaft hervorbringt. In diesem Sinn sind Negri und Hardt marxistischer, als der in einer sozialrevolutionären Tradition stehende Detlef Hartmann, der recht einseitig die Technologie als bloße Gewaltmittel verwirft.

Zusammenfassend scheinen mit Detlef Hartmann und Negri/Hardt zwei unter-

schiedliche Kommunismuskonzeptionen gegeneinander zu stehen: Klassenkampf als Selbstermächtigungsprinzip oder Klassenkampf als Radikalisierung einer „moral economy“, die in einem Außerhalb der kapitalistischen Gesellschaft angesiedelt sein soll. Eine radikale Vereinseitigung ist beiden Kommunismus-Konzeptionen zu eigen. Negri und Hardt vergessen den revolutionären Bruch als streng geschichtlich gefasste Bewegung der Transzendenz und Hartmann vergisst, dass kommunistische Veränderung auch den tatsächlichen Bedürfnissen der vorhandenen Klasse in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften entsprechen muss. Der Begriff der „moral economy“ wurde aber von E.P. Thompson eingeführt, um die Entstehung der Arbeiterklasse im England des 16. Jahrhunderts nicht-objektivistisch, sondern als Selbstkonstitutions- und Lernprozess zu erklären.

Detlef Hartmann weist *historisch* zu recht hin auf die „mit den barbarischen tayloristischen Offensiven konfrontierten ‘Massenarbeiter’, die mit Schwüren auf ihren christlichen und jüdischen Gott die Seelenlosigkeit der Maschinerie bekämpften“[36]. Dieser sozialhistorisch dokumentierte Klassenkampf hatte tatsächlich Vertreter einer herrschaftlichen Anti-Moral als Gegner, die von ihrem Herrenstandpunkt aus das Schwache verachteten. Nietzsche baut auf einen neu-aristokratischen „Instinkt des Sonderrechts“ gegen den kollektiven Kampfwert der Unterdrückten. Nur um den Preis einer Aufgabe der in sozialhistorischen Untersuchungen erfolgten Erkenntnisse über die Geschichte der Konstitutionsmomente des Proletariats als Klasse, mitsamt ihren Werten, ihrer Moral, lässt sich Nietzsche mit der Klasse und ihren historischen Kämpfen versöhnen.

Am problematischsten sind die mit dem nietzscheanischen Barbarenbild einhergehenden Bemerkungen Negri/Hardts zu den posthumanen Körpern der Multitude, die ein Körperbild erahnen lassen, das nicht weit entfernt ist vom Ernst Jüngerschen Körperbild eines gestählten Arbeiter-Soldaten.[37] Das ist eine Erbschaft, die Negri/Hardt meines Erachtens von den poststrukturalistischen Debatten, den sich subversiv dünkenden Theorien von Deleuze/Guattari übernommen haben. Eine kluge Kritik an Deleuze/Guattari verfasste Rüdiger Hentschel.[38] Er diagnostiziert bei den beiden letztgenannten Autoren einen militanten Gestus der Kulturkritik, die sich dem Klassenkampf an Radikalität überlegen fühlt – und macht hier auf die Parallelen zu Nietzsche aufmerksam. „Nietzsches ‘Krieger kehren als ‘Arbeiter’ (bei Jünger, G.H.), die ‘wilden frei schweifenden Menschen’ (bei Nietzsche) kehren als ‘Schizos’ (bei Deleuze /Guattari) wieder. Ihre übermenschliche, genauer: ihre überbürgerliche Qualität, die ein Jenseits von ‘gut oder böse, schön oder hässlich, richtig oder falsch’ suggeriert, will glauben machen, die Negativität des bloß antibürgerlichen Protestes sei schon in Richtung neuer Positivität überwunden.“[39]

Bei Negri und Hardt muss auch nichts mehr revolutionär transzendiert werden, die Positivität wurde bereits vom Empire selbst geschafft: zum einen liegt sie in der neuen Klassenzusammensetzung der immateriellen Arbeit vor, zum anderen soll sich die neue Gesellschaft über eine Konstitution neu gründen – eine Vorstellung, die dem nietzscheanischen Sonderrecht der Herren allerdings diametral entgegensteht. Empire ist ambivalent, das Buch wurde zurecht als eine „hybride Kombination von Hegelianismus und Postmodernismus“ bezeichnet[40]. Hat die Unentschlossenheit, das hochgradig Widersprüchliche vielleicht Methode? Einerseits wird die postmoderne Feier der Hybridität als leere Geste, im schlimmsten Fall eine Geste, die die imperiale Macht stärkt, entlarvt und die interessantesten Teile von Empire sind auch jene, in denen die Autoren den Hype um Hybridität als postmodern-akademische Spielerei kritisieren.[41] Andererseits lassen sich Empire alberne Cyborg-Phantasien finden, die der Science Fiction-Literatur entstammen könnten, aber keineswegs einem humanistischen Bild des Menschen und seiner verletzlichen Körperlichkeit entsprechen. In der Apologetik gestählter Körper kommt eine neue „Verhaltenslehre der Kälte“ (Helmuth Lethen) zum Ausdruck, die die Körper der Menge dazu prädestinieren soll, durch das Empire hindurch zu schreiten. Nur so scheint die Konzentration der produktiven Arbeit auf das formbare und fließende Terrain der neuen kommunikativen, biologischen und mechanischen Technologien und ihrer Zumutungen vorstellbar. Hier taucht auch wieder die von Hentschel für Deleuze /Guattari diagnostizierte „Mimesis ans Kapital“ auf, die damit beginnt, gar keinen Naturbegriff mehr haben zu wollen[42]. Bei Deleuze/Guattari steht am



Anfang die Mimesis, um dann - List der Subversion – durch Übertreffen und Übertrumpfen des Kapitals dieses aus den Angeln zu heben. Bei Negri/Hardt ist es eine Feier des Atavismus und des entindividualisierten Funktionierens, das sie sich bei Deleuze/Guattari abgeguckt haben und in der Forderung gipfelt, uns zu betrachten „als die Affen und Cyborgs, die wir sind“.[43] Das hat mit dem vielbeschworenen Tod des Menschen nichts zu tun, sondern mit dem von Negri/Hardt verordneten Tod der Ideologiekritik. Man darf nichts mehr unterscheiden können. Marx diagnostizierte noch einen zur zweiten Natur gewordenen Gesellschaftszustand und diese Diagnose war Kritik. Bei Deleuze /Guattari/Negri und Hardt dagegen herrscht heitere Unempfindlichkeit.

„In Wahrheit sind wir die Herren dieser Welt, weil unsere Begehren und unsere Arbeit sie fortwährend neu erschaffen.“[44] Man kann diesen Satz marxistisch oder nietzscheanisch lesen. Marxisten würden sich auf den zweiten Teil des Satzes beziehen, und im Sinne einer Ideologiekritik die eigentlichen Akteure, die eigentlichen ProduzentInnen des Reichtums und allgemein gesprochen: die ProduzentInnen dieser Welt in den Mittelpunkt stellen. Nichts anderes hat Marx am Ende des dritten Bandes des Kapitals versucht. Doch der erste Teil dieses Satzes ist nietzscheanisch: wir – die Herren dieser Welt. Das ist eine groteske Konstruktion, die allerdings mit der Strategie von Empire zusammenhängt. Das Buch ist wirklichkeitsfremd und stellt mitsamt seiner Multitude-Euphorie eine Spielart der „neuen Hybrid-Religionen“ dar.[45] Diese findet ihr Glaubensbekenntnis im imaginären Bild einer allumfassenden Multitude als eigentlichem Herren dieser Welt. Im Vergleich mit Bataille könnte man zusammenfassen, dass Negri/Hardt nicht Nietzsche den Faschisten entreißen, sondern einen voll auf dem Boden des globalisierten Kapitalismus stehenden Nietzsche der Selbstermächtigung und des Willens zur Macht einem kommunistischen Projekt der Multitude zuführen wollen. Spinoza dient ihnen dazu als humanistische Resozialisierungsinstanz. Dieses interessierte Zusammengepantsche von nietzscheanischer Herrschaftsmacht und spinozistischer Handlungsmacht geht auch zurück auf Guattari und Deleuze, hat aber auch seinen Grund darin, dass Nietzsche sich mit Spinoza auseinandersetzte und seinen Entwurf eines vernünftigen Lebens zu adaptieren versuchte. Der Wille zur Macht wird so auf die von Spinoza herausgestellte Fähigkeit der Körper, sich auf viele Weisen affizieren zu lassen, bezogen, was nach Spinoza ein Kennzeichen menschlicher Handlungsmacht darstellt.[46] Der Multitude, die über dieses Vermögen verfügt, will Nietzsche jedoch gerade mit seinem Einsamkeits- und Ermächtigungskult entgegentreten. „Nietzsche hat Spinozas Handlungsvermögen überwältigt und in seine Herrschaftsmacht einverleibt, die er konsequent bis zum Zugrund-Gehen der ‘Schwachen’ weiterspinnt. Was in den pluralen und postmodernen Konstruktionen einer homogenen Spinoza-Nietzsche-Linie ausgeblendet wird, ist letztlich nicht weniger als die ‘Differenz’ zwischen gesellschaftlicher Kooperation und projizierter Massenvernichtung.“[47]

Die Bezüge auf Nietzsche sind für Negri und Hardt wichtig, weil entgegen dem Propagieren eines neuen Humanismus eine antihumanistische Stählung des einzelnen zum Durchschreiten des Empire nötig zu sein scheint. Außerdem ist die Philosophie Nietzsches mittlerweile kompatibel mit einer neoliberalen Ideologie, die Negri und Hardt nicht einfach bekämpfen und ablehnen, sondern deren Energien sie ihrem „kommunistischen“ Projekt zuführen wollen. Man könnte im Hinblick auf Empire von einem neo-populistischen Werk sprechen, es spricht jeden an, hält für jeden ein Versprechen bereit. Gerade die Nietzsche-Bezüge sind ein klares Angebot, die neuen Pseudo-Eliten, die mental auf eine Gewinner- und Herrenperspektive verpflichteten Schichten des Neoliberalismus mit ins Boot der breiten Multitude zu nehmen. Angesichts eines Kapitalismus, der alte Klassenstrukturen längst hinter sich gelassen hat und angesichts der Tatsache, dass auch diejenigen, die sich selbst als neue Eliten imaginieren und erfinden wollen, einem rasanten Proletarisierungsschub ausgesetzt sind,[48] soll mittels dieser linksnietzscheanischen Ausführungen auch der immateriell Arbeitende, der junge Börsenbroker, die neue Medienarbeiterin angesprochen werden, deren mentale Dispositionen längst auf einer Wellenlänge mit der Anti-Moral eines Nietzsche liegen.[49] Was sich Negri und Hardt verbieten, ist eine Ideologiekritik falscher Denkformen.

Dass Negri und Hardt rund um das Auftreten Nietzsches auf ihrer Theoriebühne unkontrollierte Migrationsbewegungen, die Geschichte der IWW, sowie eine Affirmation der Produktionsintelligenz zusammenziehen, kann nur ihrem Wunsch geschuldet sein, ein möglichst umfassendes Kampfsubjekt jenseits der Wirklichkeit in der Theorie zu generieren. Dass dieses in einem Nirgendwo angesiedelt ist, mag dem ideologischen Projekt von Negri und Hardt geschuldet sein. Dieses Projekt ist genauso misslungen, wie Batailles Behauptung, Nietzsche sei organischer Antifaschist und seine Versuche, das im Faschismus erkannte „Heteronome“ einer subversiven Bewegung zuzuführen. Doch die Intention müsste kritisch gewürdigt werden. Sie als „proto-faschistisch“ oder als Teil einer neuen konservativen Revolution hinzustellen, wie es Detlef Hartmann

tut, käme nicht nur einem Kanonenschießen auf Spatzen gleich, es verkennt auch, dass Negri und Hardt in der Traditionslinie von Deleuze/Guattaris Deterritorialisierungstheorie gerade näher an der neoliberalen Feier der „schöpferischen Zerstörung" (Schumpeter) gebaut sind, als an klassisch reaktionären Vorstellungen. Auch der Nietzsche, den sie ihrem Produktionsintelligenz-Kommunismus als philosophischen Gewährsmann angedeihen lassen wollen, ist ein mittlerweile ent-faschisierter, neoliberaler Egoman, der sich auf nichts Festes mehr zu beziehen weiss und eine spät-foucaultianische, individual-nietzscheanische „Sorge um Sich" pflegt.[50]

Vielmehr könnte man das Programm von der nietzscheanischen Postmoderne und des daran anschließenden Negri als Gegenbewegung zur reaktionären Vorstellungswelt der konservativen Revolution deuten, das zwischen linksradikaler Subversion und individualistischem Neoliberalismus pendelt.[51] Mit Deleuze und Guattari wenden sich nämlich Negri und Hardt gegen heideggerianische, reaktionäre Kritikformen des Kapitalismus. Philosophie wird nicht zum Antipoden des Kapitalismus, sondern zu seinem subversiven Begleiter. Nach Deleuze und Guattari muss die Philosophie den Kapitalismus rechtfertigen, seine revolutionären Potenziale entfalten helfen[52] – nichts anderes bedeutet der positiv eingeführte Begriff der Deterritorialisierung. Nichts anderes meinen Hardt und Negri, wenn sie verkünden, dass man durch das Empire hindurch müsse. Zugespitzt gesagt, sind dies die affirmativen, pro-kapitalistischen Spitzen, die Empire als Theorieereignis benötigt, um auch jene Schichten zu treffen und anzurufen, die sich einer Perspektive der Selbstermächtigung im globalisierten Kapitalismus verpflichtet sehen.

Ich bedanke mich bei der grundrisse-Redaktion für Kritik, Hinweise und Vorschläge – auch wenn der Dissens, vor allem was den Abschnitt über „Empire" anbelangt, weiterhin besteht.

E-Mail: ghanloser@freenet.de

Anmerkungen:

1 Vgl. hierzu Stefan Moebius, Contre Attaque. Eine politische Initiative französischer Intellektueller in den 30er Jahren, in: Sozial.Geschichte. Zeitschrift für historische Analyse des 20. und 21. Jahrhunderts Heft 2/2003

2 Leider findet sich in der sehr durchdachten und materialreichen Kritik von Jan Rehmann keine ausführliche Darstellung und Kritik dieses Gründervaters des postmodernen Denkens. Vgl.: Jan Rehmann, Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion, Hamburg 2004

3 Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen, darin: Zwischen Erotismus und Allgemeiner Ökonomie: Bataille, Frankfurt am Main 1989, S 248-278

4 George Bataille, Die psychologische Struktur des Faschismus, München 1978

5 Detlef Hartmann, „Empire" - linkes Ticket für die Reise nach rechts. Umbrüche der Philosophiepolitik, Berlin 2002, vgl. aber auch die in analyse und kritik dokumentierte Nietzsche-Diskussion zwischen Hartmann und Thomas Seibert: ak Nr. 445 (21.Dez. 2000) und 448(15. März 2001). Eine von mir verfasste kurze Kritik an Hartmanns Buch erschien in der Wildcat Nr. 66, http://www.wildcat-www.de/wildcat/66/w66hartm.htm

6 Vgl.: Martha Zapata Galindo, Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat, Hamburg 1995

7 Max Horkheimer, Nietzsche und das Proletariat, aus: Notizen 1950-1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland, Frankfurt am Main 1974, S.248

8 Man sehe sich nur die folgenden Bemerkungen Nietzsches an: „Das gleiche gilt beinahe für ganz Europa: im wesentlichen hat die unterworfne Rasse schließlich daselbst wieder die Oberhand bekommen, in Farbe, Kürze des Schädels, vielleicht sogar in den intellektuellen und sozialen Instinkten: wer steht uns dafür, ob nicht die moderne Demokratie, der noch modernere Anarchismus und namentlich jener Hang zur »commune«, zur primitivsten Gesellschafts-Form, der allen Sozialisten Europas jetzt gemeinsam ist, in der Hauptsache einen ungeheuren Nachschlag zu bedeuten hat - und daß die Eroberer- und Herren-Rasse, die der Arier, auch physiologisch im Unterliegen ist?..." Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erste Abhandlung: »Gut und Böse«, »Gut und Schlecht«, vgl. Nietzsche-Werke Bd. 2, S. 776-777

9 George Bataille, Nietzsche im Lichte des Marxismus, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Berlin/Wien 2003,S.24

10 a.a.O., S. 26

11 a.a.O., S. 25

12 Tatsächlich beschreibt Bataille in seinem Hauptwerk Die Aufhebung der Ökonomie vollkommen korrekt, wenn auch zuweilen zu apologetisch den Zweck des Stalinismus als Steigerung der Produktivkräfte. George Bataille, Die Aufhebung der Ökonomie, München 1985, S. 182-207

13 Foucault brachte bekanntlich „jenem berühmten Nach-Hegelianer", der nur meine, das Leben sei Arbeiten, eine gute Portion Skepsis entgegen. Hier scheint jedoch eher ein KPF-Marx Pate gestanden zu haben, als der Marx, wie er vom westlichen Marxismus entdeckt und interpretiert wurde.

14 George Bataille, Nietzsche und der Nationalsozialismus, in: Nietzsche und der Wille zur Chance, Berlin 2005, S.223

15 a.a.O., S.224 Hieran schließt sich die Frage an, welchen Begriff von klassischem Marxismus und Kommunismus Bataille hatte. Er scheint in dieser Diagnose doch sehr stark den (philosophischen) Stalinismus vor Augen gehabt zu haben, der die Erkenntnisse des frühen Marx, besonders der Feuerbach-Thesen, verdrängt hatte. In diesen Schriften ging es sehr wohl um die Befreiung des Individuums.

16 Bei Nietzsche finden sich dezidiert antisemitische, anti-antisemitische und philosemitische Aussagen, die aber allesamt ein homogenisierendes Bild vom „Juden" entwerfen. Die Ablehnung der deutschen Antisemitenbewegung durch Nietzsche schöpft sich aus seinem Elitedenken, das im Antisemiten einen lächerlichen Zu-kurz-Gekommenen voller Ressentiments sieht, der sich nicht zum aktivistischen Übermenschen eignet. Die armen Ostjuden trifft der

Antisemitismus Nietzsches dafür um so stärker. Der Philosoph Nietzsche stellt so einen ambivalenten Meister der Krise dar, wie ich es in meinem Buch zu antisemitischen Krisenlösungsmechanismen dargestellt habe, vgl.: Gerhard Hanloser, Krise und Antisemitismus, Münster 2003
17 Winfried Schröder, Moralischer Nihillismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche, Stuttgart 2005, S.56
18 Nach Mattheus, a.a.O. S.296
19 Nach: Mattheus, a.a.O., S.308
20 Gut zusammengefasst bei Rita Bischof, Souveränität und Subversion, München, 1984, S.275ff.
21 Nach: Mattheus, a.a.O. S.307
22 Bernd Mattheus, George Bataille. Eine Thanatographie I, München 1984, S.357
23 Nach: Schröder, a.a.O. S. 52
24 Bernhard H.F. Taureck, Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum, Leipzig 2000, S.249
25 a.a.O., S.250
26 Jacques Le Rider, Nietzsche in Frankreich, München S.97
27 Maria Turchetto, Das Empire schlägt zurück, http://www.wildcat-www.de/zirkular/65/z65turch.htm
28 Toni Negri, Sabotage, München 1979, S.58
29 Negri/Hardt, Empire
30 Hartmann, a.a.O. S. 109-132
31 a.a.O., S. 47
32 John Holloway, Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen, Münster 2002, zur „Positivierung des Operaismus" durch Negri vgl.: 192ff.
33 Obwohl der Begriff des Widerstands mehrere Male als positiver Begriff in Empire auftaucht.
34 Vgl. z.B.: „Wer ist heute das revolutionäre Subjekt?" Gespräch mit Constanzo Preve, in: junge Welt, 15.1.2003
35 Ob diese Hoffnung, der ein gewisser Automatismus anhaftet, heutzutage oder jemals Geltung beanspruchen darf, wäre eine andere, aber sicherlich lohnenswerte Debatte.
36 Hartmann, a.a.O. S.34
37 Vgl.: Helmuth Lethen, Verhaltenslehre der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen, Frankfurt am Main 1994, S. 187ff.
38 Rüdiger Hentschel, Exekution der Moderne. Zu E.Jüngers 'Der Arbeiter' und G.Deleuze/F.Guattaris 'Anti-Ödipus', in: Horst Kurnitsky (Hrsg.), Notizbuch: Psychoanalyse und Theorie der Gesellschaft. Berlin 1979. 53-77
39 Ders. S.54f.
40 Gilbert Achcar, Der Schock der Barbarei. Der 11. September und die „neue Weltordnung". Köln 2002, S.129 Fuß.20
41 Vgl.: Hardt/Negri, S. 150ff.
42 In den Worten von Deleuze und Guattari aus dem Antiödipus: „Nicht Mensch noch Natur sind mehr vorhanden, sondern einzig Prozesse, die das eine im andern erzeugen und die Maschinen auseinanderkoppeln"
43 Hardt/Negri, S. 106
44 Hardt/Negri, S. 394
45 So H.D.Kittsteiner in einer ansonst sehr bürgerlich-reformistisch gestimmten Kritik von Empire, H.D.Kittsteiner, EMPIRE. Über Antonio Negris und Michael Hardts revolutionäre Phantasien, in: Ders., Out of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses, Berlin/Wien 2004, S.307
46 Dies wurde sehr gut dargelegt von Rehmann, a.a.O., S. 52ff.
47 Rehmann, a.a.O. S.59
48 Sergio Bologna führt aus, dass in der Krise der New Economy, also kurz nachdem Empire geschrieben wurde, diese Schicht ein klares Gesicht bekam : „Es handelt sich um junge Frauen und Männer, die Cappuccino trinkend vor ihren drahtlos mit dem Internet verbundenen Laptop in den New Yorker Cafes sitzen, wo die arbeitslos gewordenen WissensarbeiterInnen sich versammeln, damit beschäftigt, Lebensläufe zu verschicken, Internetseiten mit Arbeitsangeboten zu durchforsten, die Kreditzahlungen für die Wohnung oder für das geleaste Auto neu zu verhandeln und - vielleicht das erste Mal in ihrem Leben – Beziehungen zu Leuten knüpfen , die sich in derselben Situation befinden." Sergio Bologna, Die Zerstörung der Mittelschichten. Thesen zur neuen Selbständigkeit, Wien 2006, S.
49 Über Zynismus und andere mentale Verhaltensweisen der „Multitude" bietet Virno einige kluge Bemerkungen, Paolo Virno, Grammatik der Multitude, Wien 2005
50 Zu dieser bedenkenswerten Interpretation des späten Foucault siehe: Tilman Reitz, Die Sorge um sich und niemand anderen. Foucault als Vordenker neoliberaler Vergesellschaftung, in: Das Argument 249/2003, S.82ff.
51 Negris vehemente Ablehnung des Denkens Heideggers lässt an seiner Abscheu gegenüber dem Philosoph des Nazismus, der Heidegger gerne gewesen wäre, keinen Zweifel aufkommen, vgl.: Antonio Negri, Rückkehr. Alphabet eines bewegten Lebens, Frankfurt/New York 2003, H wie Heidegger, S. 92 ff.
52 Sehr schön zusammengefasst ist diese Option bei Friedrich Balke, Gilles Deleuze, Frankfurt am Main/New York 1998, S.149

express
ZEITUNG FÜR SOZIALISTISCHE BETRIEBS- & GEWERKSCHAFTSARBEIT
In akt. Ausgabe (5/06) u.a.:
- Jürgen Karasch: »Auf dem Weg zu Hartz V«, Zwischenbilanz und aktuelle Entwicklungen im Arbeitsförderungsrecht
- Kirsten Huckenbeck: »Mehr Fläche – mehr Löcher?«, Tarifabschluss der Länder
- Nadja Rakowitz: »Schwach zu werden – ein Zeichen von Stärke?«, Vorschalt-Tarifvertrag an der Charité
- Leonhard Regneri: »Gralshüter ohne Gral«, Umbrüche in der Bankenbranche
- »Das wichtigste ist, jetzt am Ball zu bleiben«, ein Gespräch über Erfahrungen aus dem ver.di-Streik
- »Scharfe Waffe«, Grundeinkommen und Mindestlohn von zehn Euro pro Stunde
- »Bittere Brause«, Coca Cola profitiert von Repression, Raubbau u. Personalabbau

○ Ich möchte ein Probeexemplar
○ Ich möchte die nächsten 4 akt. Ausgaben für 10 Euro (gg. Vk.)

PF 10 20 62 - 63020 OFFENBACH
Tel. (069) 88 50 06 - Fax (069) 82 11 16
Email: express-afp@t-online.de

„Und wer die Schwäche des menschlichen Geistes recht beredt oder scharfsinnig durchzuhecheln versteht, der wird gleichsam für göttlich gehalten.“
Baruch De Spinoza

„Der Respekt vor den „Großen“ dieser Welt ist sehr schwer aufzulösen; und unermesslich ist das Verehrungsbedürfnis des Menschen.“
Elias Canetti

Karl Reitter

Mitleid und Herrschaft
Einige Überlegungen im Anschluss an Spinoza und Nietzsche

In der Diskussion zu diesem Artikel wurde vor allem eingewandt, dass Mitleid zumeist als sehr negativ erfahren wird: Mitleid habe immer etwas von Herablassung an sich. Im Unglück noch bemitleidet zu werden, setze sozusagen diesem noch eines drauf. Und es fehlte auch nicht an Hinweisen auf den gesellschaftlichen Umgang mit dem Mitleid, Stichwort Mitleidsindustrie. Diese Erfahrungen kontrastieren mit der Untersuchung des Mitleids bei Spinoza. Auch wenn Spinoza das Mitleid als Unlust, und daher als Übel begreift, so habe es indirekt doch positive Aspekte. Einmal gilt es aus Vernunft das zu tun, was das Mitleid aus bloßem Affekt bewirkt, zum anderen – und das schient mir von entscheidender Wichtigkeit zu sein – verbindet Spinoza das Mitleid mit einem „Uns“. Im dritten Buch der „Ethik“ wechselt Spinoza immer wieder zwischen einer individuellen und einer kollektiven Perspektive. Seine Darstellung pendelt zwischen dem „wer sich vorstellt“ und dem „wenn wir uns vorstellen“ ohne dass dieses „Wir“ explizit eingeführt wird. Nimmt dieses „Wir“ den Begriff der Multitude (Menge) vorweg, der in der Ethik überhaupt nicht vorkommt, dafür durchgehend im später geschrieben „Politischen Traktat“ Verwendung findet? Dieser Punkt soll als Frage stehen bleiben. Entscheidend ist, dass dieses „Unseresgleichen“ auf einen positiven Aspekt des Mitleids verweist, trotz all seiner Mängel und Defizite. Spinoza hat damit einen wichtigen Aspekt erkannt. Der Vorschlag, besser von Mitgefühl oder von Mitunglück zusprechen, um das von Spinoza Gemeinte vom gesellschaftlichen Umgang mit dem Mitleid abzugrenzen, halte ich für ein Ausweichen vor Problemen. Es ist sicher richtig: Diverse Charity-Events oder die unsägliche „Licht ins Dunkel“ Kampagne des österreichischen Fernsehen knapp vor Weihnachten haben mit Mitleid bei Spinoza kaum etwas zu tun. Mitleid ist an die reale oder imaginative Präsenz eines anderen Menschen gebunden. Genau dieser Bezug fehlt bei diesen Aktivitäten. Es ist kein Zufall, dass stets von einem guten Zweck, einer guten Sache gesprochen wird, und besagtes „Licht ins Dunkel“-Spektakel lässt die „Objekte“ der Spenden in Finsternis verschwinden. Würden die unter einem guten Zweck Angesprochenen auf diesen Veranstaltungen tatsächlich auftreten, wäre ihnen der Saalverweis sicher. Der Begriff „Unseresgleichen“ erweist sich auch in diesen Fällen als Kriterium. Je mehr dieser Bezug ausgeschlossen wird, desto mehr kippt Mitleid in den Affekt der positiven Herablassung und der sozialen Distanz. Spinoza hat jedoch keine komplexen gesellschaftlichen Inszenierungen im Blick, sondern untersucht das Mitleid bereits als abgeleiteten, aber doch relativ elementaren Affekt. Seine grundlegende Argumentation überzeigt mich:

wer das Mitleid verachtet weigert sich, dieses zu analysieren. Statt das Mitleid zu kritisieren gilt es, dieses zu begreifen und aus Vernunft dies zu tun, was das Mitleid nahe legt. Ziel und Absicht dieses Artikels können in drei Punkte zusammengefasst werden:

Erstens: Was das Mitleid ist und auf welchen Mechanismen es beruht, zeigt uns Spinoza. Wenn wir seiner Argumentation folgen erkennen wir, dass Mitleid auf der Vorstellung der anderen als „Unseresgleichen" beruht.

Zweitens: Es besteht keinerlei Konsens zwischen Spinoza und Nietzsche bezüglich des Mitleids. Die Behauptung Nietzsches: „… gerade über den Unwerth des Mitleidens waren bisher die Philosophen übereingekommen. Ich nenne nur Plato, Spinoza, La Rochefoucauld und Kant, vier Geister so verschieden von einander als möglich, aber in Einem Eins: in der Geringschätzung des Mitleids." (Nietzsche 2005; 252) ist unhaltbar und beruht auf einer oberflächlichen Lektüre der Werke Spinozas.

Drittens: Die Ächtung des Mitleids muss die Ursache des Mitleids einschließen. Diese Ursache ist die egalitäre Selbstkonzeption der Menge. Die Kritik des Mitleids ist daher immer ein Affekt einer herrschenden Elite und beruht auf dem Phantasma der substanziellen Ungleichheit der Menschen. Nietzsches Kritik des Mitleids erweist sich so als Standpunkt der Elite die ihre Distanz zu den Massen affektiv durch die Verachtung des Mitleids sichert.

Affekte bei Spinoza

Spinozas Lehre der Affekte oder Emotionen nimmt denselben theoretischen Platz wie die „Kritik der politischen Ökonomie" bei Marx ein.[1] In beiden Fällen geht es um Form und Dynamik sozialer Beziehungen. Der Begriff des Affekts besitzt bei Spinoza dieselbe sozialontologische Tiefendimension wie etwa der Begriff der Arbeit bei Marx. Präziser gesagt sind es Begriffsketten in denen Arbeit wie Affekt ganz spezifische Stellen einnehmen. Finden wir bei Marx Ware – Doppelcharakter von Arbeit und Ware – Kapital – Proletariat – Klassenkampf usw. erkennen wir bei Spinoza die Begriffskette: das Streben, sein Sein zu erhalten – Affekte – Tätigkeitsvermögen – Handeln, Leiden – Vervollkommnung usw. Die von Marx analysierte kapitalistische Vergesellschaftung erfordert das Verständnis der Verdopplung und Entgegensetzung sowie vor allem den Begriff des sozialen Kampfes als bestimmendes Moment der Verhältnisse. Die soziale Wirklichkeit der „Vereinigten Provinzen", aus der heraus und für die Spinoza theoretisch arbeitete, zeigte freilich noch keine erkennbaren kapitalistischen Strukturen. Der in der Literatur öfters verwendete Terminus *Frühkapitalismus* zur Bezeichnung der Wirtschaft der Handelsoligarchie ist ein Fehlbegriff. Es sei denn, das Wort Kapitalismus wird ausschließlich deskriptiv verwendet und soll bloß intensiven Handel, Gewinne, Geldverkehr und bürgerlichen Reichtum anzeigen. Aus diesen zweifellos zahlreich vorhandenen Elementen entwickelte sich jedoch nicht ein sich selbst stabilisierender und reproduzierender ökonomisch-sozialer Mechanismus. Der Calvinismus stand im Bündnis mit den dynastischen Ansprüchen der Oranier und fingierte keineswegs als Motor kapitalistischer Wirtschaftsrationalität wie es aus der Perspektive Marx Webers eigentlich zu erwarten gewesen wäre. Von der Reproduktion der Klassen als eigentliches Resultat der Produktionsweise kann nicht gesprochen werden, ebenso kann das System der Regenten nicht als Staatsapparat, der der Gesellschaft systematisch gegenübersteht, begriffen werden. Auf den Punkt gebracht: die Strukturen und Mechanismen einer kapitalistischen Vergesellschaftung waren nicht vorhanden und daher auch für Spinoza nicht erkennbar. Spinoza formulierte also das Projekt einer freien Gesellschaft unter uns fremden Bedingungen. Daraus resultiert auch die Schwierigkeit der Lektüre.[2] Der vielen nicht sehr vertraute theoretische Kontext, der Einfluss Descartes, die Präsenz scholastischer Themen; dies alles wäre durch philologische Arbeit anzueignen. Dadurch ist jedoch die Andersartigkeit seines gesellschaftlichen Kontextes nicht aufgehoben. Diese Entstehungsbedingungen des Denkens Spinozas erklären auch, warum er bisher von gesellschaftskritischen Theorieprojekten nur wenig rezipiert wurde. Die uns so vertrauten kapitalistischen Verhältnisse sind in seinem Denken nicht berücksichtigt.

Umgekehrt erweist sich gerade das nichtkapitalistische Moment bei Spinoza als Vorteil. Spinoza ermöglicht uns Themen, Sprache sowie Problematiken, um den Prozess der Befreiung ohne kapitalistische Kontamination verstehen und diskutieren zu können. Indem Spinoza jenseits von struktureller Unterdrückung denkt, besitzen wir Begriffe und Problemkonstellationen, die es ermöglichen, die Problematik des emanzipatorischen Prozesses in Separation vom Kapital zu denken. Wir laufen nicht in Gefahr, jenseits des Kapitalverhältnisses nur reine Harmonie, das Paradies oder die gläserne Durchsichtigkeit der Gesellschaft zu phantasieren. Die bei Marx leider angelegte rein technische Konzeption einer freien Gesellschaft kann durch den Blick auf Dynamik und Konflikt der Befreiung überwunden werden. Dies erkannt und formuliert zu haben ist und bleibt das große Verdienst Antonio

Negris und wird durch andere Mängel und Irrtümer in seinen Schriften nicht aufgehoben.

Das Thema Affekte steht im Mittelpunkt der Sozialphilosophie Spinozas. Es handelt sich dabei für Spinoza um ganz basale, grundlegende Prozesse. Sie betreffen Körper wie Geist, Gefühl wie Intellekt, Erkennen wie Handeln. Die üblichen Entgegensetzungen etwa zwischen einer interesselosen, affektfreien Vernunft (im Neokantianismus als anzustrebendes Ideal gefordert) und einer affektiven Gefühlswelt ist vom Standpunkt Spinozas aus völlig unsinnig. Ihre Entstehungsbedingungen, ihre positiven wie negativen Wirkungen, ebenso die Möglichkeiten ihrer Transformationen klären uns über die Bedingungen unseres sozialen Lebens und in Folge über die Konstitution von politisch verfassten Gemeinwesen auf. Affekte wie eben auch das Mitleid sind also nicht irgendwelche Nebenthemen, die wir auch einmal berücksichtigen können oder auch nicht, sondern berühren ganz zentrale Fragen unseres Daseins und unserer Erkenntnismöglichkeiten. Dieser Ausgangspunkt muss immer mitgedacht werden, sonst sind Spinozas Überlegungen bezüglich der Affekte kaum zu verstehen. Es ist auch sehr sinnvoll, das Wort Affekt in Anlehnung an den lateinischen Originalausdruck *affectus* zu verwenden. Unter Affekte sind Einwirkungen auf unseren Körper und unseren Intellekt zu verstehen, aber auch die damit verbunden Gefühle und Vorstellungen. Oder, mit den Worten Spinozas ausgedrückt: „Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers, durch die das Tätigkeitsvermögen des Körpers vergrößert oder verringert, gefördert oder gehemmt wird; zugleich auch die Ideen dieser Affektionen." (E III/Definition 3) In der Definition Spinozas tritt noch das Moment des Tätigkeitsvermögens hinzu. Die Einwirkungen anderer Körper und Ideen auf unseren Körper und unsere Ideen bewirken etwas, sie vermehren oder vermindern unser Tätigkeitsvermögen. Das Tätigkeitsvermögen bezieht sich also sowohl auf das Handeln, als auch auf das Denken und die Erkenntnis. Je mehr unser Tätigkeitsvermögen entwickelt ist, desto stärker ist die Wirkkraft unserer Handlungen und umso klarer und umfassender sind unsere Erkenntnisse. Daher kann Spinoza auch sagen: „Alles, was das Tätigkeitsvermögen unseres Körpers vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt das Denkvermögen unseres Intellekts." (E III/LS 11) Ein Affekt tut also etwas mit uns. Wenn wir von Affekten ergriffen werden – und das werden wir immer – so vollziehen sich mit kausaler Notwendigkeit bestimme Transformationsprozesse. Daher ist das Mitleid als Affekt eben nicht bloß irgendein Gefühl, eine sentimentale Rührung, das durch die richtige Haltung oder Einstellung zu verscheuchen wäre, sondern zeigt, wie jeder Affekt, eine grundlegende Veränderung unseres Körpers wie unseres Geistes an. Diese Veränderung betrifft, und dieser Begriff wurde schon genannt, das Tätigkeitsvermögen, im Original: *agendi potentiam*.

Affekte verändern also unser Tätigkeitsvermögen. Das ist die erste Achse der Affekte, die zweite Achse blende ich vorerst aus, ich komme noch darauf zu sprechen. Diese Fähigkeit zum Tätigsein existiert in Graden, in einem Mehr oder Weniger. Das Ausmaß dieser *potentia* ist also ständigen Veränderungen unterworfen. Zugleich reagiert der Mensch aktiv auf diese Veränderungen, oder wie Spinoza sagt: „Der Intellekt strebt, soviel er vermag, sich das vorzustellen, was das Tätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder fördert." (E III/LS 12) Dieses Streben resultiert aus keiner bestimmten Wahl, keiner Entscheidung des Menschen. Wir müssen nach mehr Tätigkeitsvermögen streben. Es resultiert aus der grundlegenden Essenz aller Dinge: „Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als die wirkliche Essenz des Dings selbst." (E III/LS 7)

Die durch Affekte bewirkten Veränderungen unserer Handlungs- wie Erkenntnistätigkeit beziehen sich unmittelbar auf Lust und Unlust. Aus Lust und Unlust, sowie dem Bestreben unser Sein zu erhalten, lassen sich alle anderen Affekte ableiten. „Liebe ist Lust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache." (E III/Definitionen der Affekte 6) Analog dazu ist Hass Unlust, ebenfalls verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache. Wenn ein äußeres Ding unser Tätigkeitsvermögen erhöht, so werden wir es lieben, wenn dieses es vermindert, so werden wir es hassen. Wobei es keinen Unterschied macht, ob dieses Ding uns tatsächlich in dieser Art affiziert, oder ob wir uns nur vorstellen, dass dies so sei. Freilich entspringt auch die Vorstellung über ein Ding nicht unserer Willkür, sondern ist ebenso durch das Spiel von Lust und Unlust bestimmt. Spinoza entwickelt nun im III. und IV. Buch der Ethik immer komplexere Konstellationen zwischen sich gegenseitig affizierenden Dingen, er berücksichtigt Gedächtnis und Assoziation, ebenso die zeitliche Ebene des Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen. In unserem Zusammenhang sind die grundlegenden Mechanismen: Dinge die wir lieben und schätzen, wollen wir erhalten, Dinge die wir ablehnen und hassen, wollen wir beseitigen oder zerstören.

Aus der an sich endlosen Zahl der Affekte greift Spinoza einige wesentliche heraus, die er durch die Kombination der grundlegenden Faktoren bestimmt. In Lehrsatz 21 des III. Buches kommt Spinoza erstmals auf das Mitleid zusprechen.

Mitleid ist vorerst einfach ein Affekt für ein Ding, das wir lieben, das aber seinerseits negativ affiziert wird. Der Gedankengang ist klar: Wenn ein Ding, vorzugsweise ein anderer Mensch, auf uns eine positive Wirkung hat, also unser Tätigkeitsvermögen erhöht, dieser aber von einem Unglück heimgesucht wird, so werden wir ebenfalls negativ affiziert. „Der Lehrsatz 21 erklärt uns, was Mitleid ist; wir können es definieren als Unlust, entsprungen aus dem Unglück eines anderen." (E III/LS 22, Anmerkung) Diese Definition klingt erstmal recht traditionell. Wenn einem Menschen, den wir schätzen und lieben, Unglück widerfährt, werden auch wir von Unlust, konkret von Mitleid ergriffen.

Da Mitleid ein Affekt der Unlust ist, kann er für Spinoza nicht gut sein. Unlust zeigt die Herabsetzung unseres Tätigkeitsvermögens an, daher ist Mitleid an sich schlecht. Entscheidend ist jedoch, dass Spinoza das Mitleid nicht kritisiert oder gar verachtet, wie Nietzsche dies tut. Es ist einfach das notwendige Resultat negativer Affektionen auf Menschen, die wir lieben und schätzen. Spinoza will die Affekte nicht verurteilen oder umgekehrt wertschätzen, sondern einfach ihre Entstehungsbedingungen verstehen. Daher sagt er auch, er will sie wie geometrische Figuren untersuchen. Ebenso wenig wie wir die Eigenschaften des Dreiecks verachten oder bewundern und uns darüber empören oder freuen, dass die Winkelsumme 180 Grad beträgt, ebenso wenig können wir das Mitleid verwerfen oder loben. Wir müssen es vorerst einmal verstehen.

nobis similem – unseresgleichen

Im 27. Lehrsatz des III. Buches der Ethik gibt Spinoza seinen Thesen zum Mitleid eine überraschende und keineswegs triviale Wendung. Dass wir mit jemand Mitleid empfinden, den wir lieben und schätzen, so ihm ein Unglück widerfährt, mag eine nicht sehr überraschende These sein. Wie steht es aber um jene Menschen, für die wir keinen Affekt empfinden, die wir nicht kennen, die uns vorerst gleichgültig sind? „Wenn wir einen Gegenstand, der unseresgleichen ist, für den wir keinen Affekt empfinden, uns von irgendeinem Affekt affiziert vorstellen, so werden wir eben dadurch von dem gleichen Affekt affiziert." (E III/LS 27) Das ist bemerkenswert. Die Ursache für den Affekt des Mitleids dehnt nun Spinoza auf *nobis similem*, unseresgleichen aus. Vorbereitet wurde dieser Lehrsatz bereits vorher, in der Anmerkung zum 22. dieses Abschnitts, wo es heißt: Ein allgemeines Mitleid beruht auf der Annahme, „dass wir nicht nur einen Gegenstand, den wir lieben, bemitleiden, sondern auch einen solchen, für den wir vorher von keinem Affekt ergriffen waren, wir ihn nur für unseresgleichen (*nobis similem*) halten…" (E III/LS 22 Anmerkung)

Wir dürfen voraussetzen, dass Spinoza seine Formulierungen sehr genau abgewogen hat. Er sagt nicht, „meinesgleichen", oder „so wie ich", er sagt explizit „unseresgleichen". Es ist das „uns" der Multitude, der Menge. Ein Stein, ein Tier ist nicht unseresgleichen, wie Spinoza klarstellt. Das „*nobis*" bezieht sich nur auf uns Menschen. Spinoza sagt auch nicht, dass wir an sich oder gar von Natur aus absolut gleich wären. Eine derartige Gleichheit kann nur hinsichtlich bestimmter Merkmale politisch gesetzt werden. Auch wenn die frühen Deklarationen der Menschenrechte in Geist und Buchstaben die Wendung „von Natur" beinhalten, so ist dies eine contrafaktische Setzung. Wenn es etwa in der Erklärung der „Virginia Bill of Rights lautet: „That all men are by nature equally free and independent"[3], so handelt es sich um keine Erkenntnis über ihren realen, physischen und psychischen Status, sondern eben um eine Erklärung, um eine Deklaration: so soll es sein, daran halten wir fest, das setzen wir als gegeben. Auch Kant wusste genau, warum er die absolute Gleichheit der Menschen in die Sphäre des Transzendentalen verbannte. Spinoza hingegen geht vom realen Status der Menschen aus. Der eine Mensch folgt mehr der Vernunft, der andere weniger, das Tätigkeitsvermögen des einen ist geringer, das eines anderen größer. Und doch sind sie alle Menschen, streben ihr Sein zu erhalten und unterliegen denselben Mechanismen; also sind sie sich ähnlich.

Um das Mitleid zu verstehen, müssen wir die Ursachen für das Mitleid erkennen. Die Ursache für ein allgemeines Mitleid, das sich im Prinzip auf alle Menschen erstrecken muss, liegt in „unseresgleichen", „so wie wir", *nobis similem*. Wenn jemand unseresgleichen von einem negativen Affekt betroffen ist, so sind auch wir von diesem negativen Affekt betroffen. Wenn das Tätigkeitsvermögen eines anderen Menschen herabgesetzt wird, wird auch unser Tätigkeitsvermögen herabgesetzt. Wie reagie-



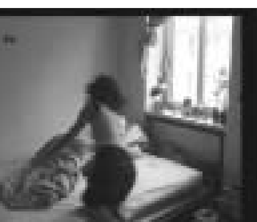
ren wir also, besser: müssen wir auf das Unglück anderer reagieren? Eben so, wie wir auf Faktoren reagieren, die uns direkt negativ beeinflussen. Wir werden versuchen, sie zu beseitigen. „Einen Gegenstand, den wir bemitleiden, werden wir, soviel wir können, von seinem Elend zu befreien suchen." (E II/LS 27, Zusatz 3) In diesem kleinen Detail ist die gesamte Logik der Sozialphilosophie Spinozas enthalten. Die Handlung aus Mitleid erfolgt im Grunde aus unserem eigenen Interesse. Die Vermeidung unserer Unlust schließt die Vermeidung der Unlust für andere ein. Das argumentative Bindeglied ist – um es nochmals zu betonen – *nobis similem*. Niemand versucht, sein eigenes Sein um eines anderen Dinges willen zu erhalten, schreibt Spinoza etwas später. (E IV/LS 25) Aber wenn wir unser Sein erhalten wollen, müssen wir das Sein der anderen ebenfalls erhalten, insofern sie unser Sein betreffen. Aber das ist – mehr oder weniger – ebenfalls immer gegeben. Dieser Mechanismus ist nicht umkehrbar, daher schreibt Spinoza: „Einen Gegenstand, den wir bemitleiden, können wir nicht deshalb hassen, weil sein Elend uns mit Unlust affiziert." (E III/LS 27 Zusatz 2)

Hier stoßen wir freilich an eine Grenze der Spinozistischen Philosophie. Ein Satz wie „Eure Armut kotzt uns an.", ist aus Spinozistischer Sicht zwar erklärbar – Spinoza zeigt die Mechanismen der Verachtung – das Denken systematisch-struktureller Gewalt und eben solcher sozialer Gegensätze ist jedoch mit den Denkmitteln der „Ethik" sehr schwer möglich. Es ist vor allem sehr schwer erklärbar, wie eine Gesellschaft beschaffen sein kann, in der „unseresgleichen" systematisch zerstört und als denkunmöglich gesetzt wird.

Mitleid aus der Sicht der Vernunft bei Spinoza

Die Bedingungen des Mitleids untersucht Spinoza im III. Buch der Ethik. Darin zeigt er, was Affekte sind, wie sie wirken und sich verketten. Solange wir andere Menschen als unseresgleichen erachten, solange werden wir mit Notwendigkeit von Mitleid erfasst, so ihnen Unlust widerfährt. Aber wie reagieren wir? Handeln wir nach Vernunft? Nicht unbedingt, wir werden zwar versuchen, die Ursache des Übels zu beseitigen, werden aber nicht vor Methoden zurückschrecken, die selbst problematische Wirkungen haben und als unvernünftig zu bezeichnen sind. „Daher werden wir bestrebt sein, alles zu ersinnen, was die Existenz dieses Dings aufhebt oder was das Ding zerstört (…); d.h. wir werden das verlangen haben, es zu zerstören, oder wir werden bestimmt werden, es zu zerstören. Somit werden wir einen Gegenstand, den wir bemitleiden, von seinem Elend zu befreien suchen." (E III/LS 27, Zusatz 3, Beweis) Wenn wir die Ursache für das Mitleid zerstören, ist zwar diese Quelle unserer Unlust beseitigt, aber der Akt des Hasses schlägt negativ auf uns zurück. Spinoza zeigt dies anhand von zahlreichen Überlegungen Schritt für Schritt auf. Schon wenn die Ursache für das Übel des bemitleideten Menschen wiederum ein Mensch war, so müssen wir letztlich auch ihm gegenüber von Mitleid erfasst werden, so wir ihn als unseresgleichen erachten. „Denn insofern wir uns vorstellen, dass ein Gegenstand, der unseresgleichen ist, von Unlust affiziert wird, empfinden wir Unlust." (E III/LS 47 Beweis) Und in diesem Falle wären wir selbst die Ursache unserer eigenen Unlust.

Wir können durch die Spirale des Hasses und der Zerstörung letztlich unser Sein nicht erhalten auch nicht das Sein unseresgleichen. Und doch werden wir von unseren Affekten, auch vom Affekt des Mitleids, dazu getrieben. Ein Affekt kann aber nur durch einen stärkeren Affekt verdrängt werden. Was die Affekte der Vernunft sind, wie sie entstehen können und wie sie wirken, das zeigt Spinoza im IV. Buch der Ethik. Das Ziel, unser Sein mit allen Mitteln zu erhalten und zu optimieren, bleibt dasselbe. Aber anstatt dass wir gehandelt werden, dass äußere Faktoren unsere Ideen und Handlungen bestimmen gibt es Bedingungen, unter denen wir zum Handeln übergehen können. Handeln, aus Vernunft oder aus Tugend handeln, ist für Spinoza synonym. Damit sind wir endlich auf die zweite Achse unseres Tätigkeitsvermögens gestoßen. Es ist der Unterschied zwischen gehandelt werden (Spinoza verwendet dafür den Ausdruck Leiden) und handeln. Unser Tätigkeitsvermögen besitzt zwei Dimensionen. Einmal das Mehr oder Minder seiner Mächtigkeit, zum anderen das autonome Handeln oder das heteronome Leiden. Das Tätigkeitsvermögen zeigt also bloß unsere Mächtigkeit an, die Unterscheidung zwischen Handeln und Erleiden, wer unser Handeln bestimmt – wir selbst oder ein anders Ding.[4] Aus Vernunft handeln meint also, sich nicht von den Zufälligkeiten der Erfahrung hinreißen zulassen. Was uns widerfährt, welche Menschen







uns begegnen, kurzum aus der Mannigfaltigkeit der empirischen Erfahrungen können wir nur inadäquate Schlüsse ziehen. Solange unsere Affekte darauf beruhen, solange werden wir zu Handlungen motiviert – etwa zur Zerstörung der Quellen unseres Mitleids – die selbst problematische Konsequenzen haben, das heißt in Konsequenz unser Tätigkeitsvermögen minimieren. Genau in diesem Kontext steht nun folgender Lehrsatz im IV. Buch: „Mitleid ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an und für sich schlecht und unnütz.“ (E IV/LS 50) Die Argumentation Spinozas ist ganz klar: Mitleid ist Unlust, Unlust ist schlecht, sie ist Herabsetzung unseres Tätigkeitsvermögens, also ist sie zu vermeiden. Allerdings: „Das Gute aber, das aus ihm folgt, dass wir nämlich den bemitleideten Menschen von seinem Leid zu befreien suchen (…) bemühen wir uns nachdem bloßen Gebote der Vernunft zu tun, …“ (E IV/LS 50 Beweis) An die Stelle etwa von blinder Zerstörung können Handlungen treten, die zu optimierenden Kausalketten führen und nicht zur Spirale der Zerstörung. Wir können den Affekt des Mitleids durch einen stärkeren Affekt der Vernunft ersetzen. Spinozas Kritik des Mitleids besteht einzig im Plädoyer, nicht aus Gefühlen sondern aus Vernunft den bemitleidenden Menschen zu helfen, die Ursache für ihr Leid zu erkennen und dieses zu beseitigen. Und als ob Spinoza spätere Fehlinterpretationen geahnt hätte, schließt er diesen Abschnitt mit folgenden Worten: „Denn er weder durch die Vernunft noch durch Mitleid bewegt wird, anderen Hilfe zu leisen, der wird mit Recht unmenschlich genannt, denn der scheint (nach Lehrsatz 27 des 3. Teils) mit einem Menschen keine Ähnlichkeit zu haben.“ (E IV/LS 50 Zusatz) Und wieder der Verweis auf nobis similem. Wer offenbar kein Mitleid kennt, die Gemeinsamkeiten mit anderen leugnet, leugnet in Konsequenz selbst seine Ähnlichkeit mit einem Menschen.

Wir sehen also: Die Rede, Spinoza würde das Mitleid ablehnen, es kritisieren oder verwerfen ist oberflächlich und in der Essenz falsch. Spinoza kritisiert Affekte nicht, er analysiert ihre Ursache und ihre Wirkung. Daher kommt er zur Schlussfolgerung: Es sei besser, die Ursache des Elends anderer Menschen aus Einsicht und Liebe zu beseitigen, denn aus blinder Emotion, aber es ist noch immer besser, dies aus blinder Emotion zutun, denn überhaupt nicht, oder gar, den zu bemitleidenden Menschen zu hassen oder zu verachten, wie Nietzsche es vorschlägt:

„Der vornehme Mensch trennt die Wesen von sich ab, an denen das Gegentheil solcher gehobener Zustände zum Ausdruck kommt: er verachtet sie.“ (Nietzsche 2005; 209)

Nietzsche zum Mitleid

Über Nietzsche und seine Auffassung vom Mitleid zu schreiben ist für mich schwierig. Ich will nicht verhehlen, dass Aussagen, Stil, Rhetorik und Darstellungsstrategien Nietzsches ausgesprochen negative Affekte bei mir auslösen. Die einzige für mich sinnvolle und fruchtbare Weise mit Nietzsche umzugehen, besteht in der Analyse der Wirkungen seiner Texte in jenem Feld, das wir landläufig mit Philosophie identifizieren. Wirkungen, die sich aus stillschweigend vorausgesetzten Konstitutionsbedingungen dieses Feldes ergeben. Nietzsche ist für mich als exemplarischer Fall interessant an dem die Auswirkungen der Form des philosophischen Feldes aufzuzeigen wären; vor allem gilt es, die Ursache für den reichlich verströmten milden Euphemismus zu verstehen, offenbar die Grundlage der linken Nietzscherezeption.

Bevor ich einige Überlegungen dazu ausführe, bin ich allerdings allen LeserInnen schuldig, zumindest grob die Funktion des Mitleids bei Nietzsche zu skizzieren: Um Nietzsches Abscheu gegenüber dem Mitleid zu verstehen, ist es wohl nützlich von seinem Begriff des Lebens auszugehen. Nietzsche schreibt dem Leben eine ganze Reihe sehr emotional besetzter Ausdrücke zu: Es sei gewalttätig, grausam und blutig. Vor allem wäre ihm jede Moral völlig fremd. Moral ist in jedem Falle ein Standpunkt, der von außen an das Leben herangetragen wird, von außen, also dem Leben fremd und es (daher) verneinend. Ein Zitat mag dieses Stil illustrieren: „An sich von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns, an sich kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts ‚Unrechtes' sein, insofern das Leben essentiell, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungirt und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter.“ (Nietzsche 2005; 312)[5] Wir werden nicht weiterkommen wenn wir fragen, aus welchen Fakten oder Erkenntnissen Nietzsche nun diese und viel ähnliche Behauptungen über das Leben entnimmt, oder wie er sie begründet. Wir können diese Zuschreibungen glauben und akzeptieren – oder auch nicht. Wie dem auch sei, dieses Prinzip des Lebens wird zum Willen zur Macht überhöht. Diesen Willen zur Macht verkörpert die Herrenmoral, die Nietzsche einer Elite, aber auch einer Rasse zuordnet. Dem gegenüber steht die Masse, die Sklaven, jedenfalls die von der Natur aus schlecht Bedachten, die Zukurzgekommenen, die Schwachen, die Ohnmächtigen. Ihr Ressentiment gegen Herrschaft, gegen die Gewalt und Grausamkeit des Lebens kleiden sie – erraten – in das Mitleid. Sie erfanden die lebensverneinende Sklavenmoral, in dessen Mittelpunkt das Mitleid steht. Der

5

Gegensatz von Leben, Herrschaft, Amoral und Lebensverneinung, Sklaventum, Moral bildet nun das zentrale Schema, das von Nietzsche mehrfach variiert wird. Etwas komplexer wird das Schema durch eine gewisse temporäre Dynamik zwischen diesen beiden Polen. Auf Seite 160 seines Buches über Nietzsche fasst Deleuze dankenswerter Weise die Aussagen und Themen Nietzsches tabellarisch zusammen. Er verwendet dazu sechs Spalten, in der ersten unterscheidet er den Typus, den Herren und den Sklaven, die er folgendermaßen zusammenfassend charakterisiert: „Aktiver Typus: Der Herr (die aktiven Kräfte obsiegen über die reaktiven Kräfte; die reaktiven Kräfte werden zum Wirken gebracht) – Reaktiver Typus: Der Sklave (die reaktiven Kräfte obsiegen über die aktiven Kräfte; sie siegen, ohne eine stärkere Macht zu bilden)“ In den Ausführungen in den Klammern fasst Deleuze die temporäre, geschichtliche Dynamik bei Nietzsche zusammen, die seinem Schema eine gewisse Dichte und Komplexität verleiht. Die Kräfte der Bejahung wie der Verneinung des Lebens werden also nicht bloß starr gesetzt, sondern in einen prozessualen Verlauf dynamisiert. Diese Prozesse sind schwerlich als historisch zu bezeichnen, von genauen geschichtlichen Analysen keine Spur. Nietzsche blättert in der Vergangenheit wie in einem Bilderbuch, da ein Zitat, dort eine Anspielung. Rom gegen Judäa, so lief einst das Geschick der Menschheit verkündet Nietzsche. Rom steht für Imperium, Herrschaft, Machtwillen, Judäa für die jüdisch-christliche Sklavenmoral, die Moral des Priesters = Liebe deine Feinde, halte die Backe hin. Letztlich läuft dann wieder alles in Ja oder Nein zum Leben zusammen. Am andern Ende des Schemas, in die sechste Spalte, trägt Deleuze die „Qualität des Willens zur Macht“ ein, hier ist die Zuordnung schlicht „Bejahung – Verneinung.“ (Deleuze 1991; 160)

Mitleid sei Ausdruck des Ressentiments der Schwachen, Sklaven, niederen Rassen, Knechte usw. gegen das Leben, die Herrschaft, die Bejahung, den Willen zu Macht und Leben usw. usf… Bei Nietzsche existiert kein Pendant zu *nobis similem*, zu weit reichender Ähnlichkeit zwischen den Menschen gibt es keine Entsprechung in seinem Denken. Im Gegenteil, der Gegensatz von Aristokratie und Masse strukturiert sein gesamtes Schreiben. Nietzsche dehnt die Kluft zwischen der Herrenrasse, der Elite einerseits und den Sklaven, den Schwachen und Bedürftigen bis zum körperlichen Empfinden aus: „Vielleicht that damals – den Zärtlingen zum Trost gesagt – der Schmerz noch nicht so weh wie heute; wenigstens wird ein Arzt schließen dürfen, der Neger (diese als Repräsentanten des vorgeschichtlichen Menschen genommen) bei schweren inneren Entzündungsfällen behandelt hat, welche auch den bestorganisirten Europäer fast zur Verzweiflung bringen: - bei Negern thun sie dies **nicht**.“ (Nietzsche 2005; 303, Hervorhebung im Original) Die behauptete Andersartigkeit wird zuletzt als medizinischer Befund vorgetragen.

Die ständig wiederkehrende, rabiate Ablehnung des Mitleids durch Nietzsche verwundert nicht. Der Gegensatz von Elite und Masse mit all ihren sprachlichen Varianten durchzieht und strukturiert sein gesamtes Werk. Die Elite/Herrenrasse sagt ja zum Leben, der lebensverneinende Impuls der Knechte und Sklaven tritt uns als Moral gegenüber. Moral ist eine Erfindung des Ressentiments. Und der Kern, das Herzstück der Sklavenmoral – eigentlich ein Pleonasmus, denn eine Herrenoral kann es nicht geben, das Leben ist durch und durch amoralisch – ist immer wieder: das Mitleid. Um diesen – in genealogischer Dynamik – dargestellten Gegensatz gruppieren sich eine Anzahl von Elementen, die seiner damaligen LeserInnenschaft allzu vertraut sein mussten. Einige Passagen zu zitieren sei mir gestattet. Die Französische Revolution sei eine „überflüssige Posse“ gewesen, demokratische und sozialistische Ideen sind selbstverständlich Ausdruck der lebensverneinenden Sklavenmoral. Durch den Sieg der Sklavenmoral - „’Die Herren’ sind abgethan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt.“ (Nietzsche 2005; 296) – ist die Zivilisation verflacht und nivelliert; zu konstatieren sei die „Gesamt-Entartung der Menschen.“ (Nietzsche 2005; 127) Es finden sich auch neuheidnische Elemente, denn die Sklavenmoral ist praktisch mit dem Christentum identisch. Diese Religion ist klarerweise jüdischen Ursprungs, auch antisemitische Töne fehlen nicht. Auch der Gegensatz zwischen gesund und krank spielt seine Rolle: „Es giebt bei dem Menschen wie bei jeder anderen Thierart einen Überschuss von Missrathenen, Kranken, Entartenden, Gebrechlichen, nothwendig Leidenden;…“ (Nietzsche 2005; 81) Der Kampf gegen Unterdrückung und Ausbeutung ist selbstverständlich Resultat des Neidkomplexes und die Motive der Rebellierenden entspringen allein dem Umstand, „dass sie von Natur aus schlecht bedacht wurden“. (Nietzsche 2005; 154) Wenn die MarxistInnen, die Nietzsche vor allem in Gestalt des in Berlin dozierenden Eugen Dühring wahrnimmt, gegen die Ausbeutung wettern, dann sind ihre Argumente schon mit Verweis auf das Leben selbst hinfällig: „Die ‚Ausbeutung’ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommnen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in’s Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, eben der Wille des Lebens ist.“ (Nietzsche 2005; 208) Die sogenannte Emanzipation der Frau ist – wie könnte es anders sein – selbstverständlich gegen das wahre Wesen der Frau gerichtet. Dafür finden sich ernsthafte

Vorschläge an echte Männer: „Ein Mann hingegen, der Tiefe hat, in seinem Geiste, wie in seinen Begierden, auch jene Tiefe des Wohlwollens, welche der Strenge und Härte fähig ist, und leicht mit ihnen verwechselt wird, kann über das Weib immer nur **orientalisch** denken: er muss das Weib als Besitz, als verschliessbares Eigentum, als etwas zur Dienstbarkeit Vorbestimmtes und in ihr sich Vollendendes fassen." (Nietzsche 2005; 175 Hervorhebung im Original) Und da bei diesem Thema Prosa offenbar nicht ausreicht, probiert es Nietzsche auch mit Gedichten. Eine Kostprobe: „Schwarz Gewand und Schweigsamkeit kleidet jeglich Weib – gescheidt." (Nietzsche 2005; 174) Auch die Völkerpsychologie, ein ausgesprochen beliebtes Thema damals wie heute, findet breiten Raum. Seitenlang Zuschreibungen zu „den" Juden, Polen, Engländern, Deutschen, ihren Vor- und Nachteilen, ihrem Temperament, ihren Begabungen und Schwächen. Auch jene, die sich mit Buddhismus beschäftigen, finden ihre Passagen, es fehlt nicht an esoterischen Momenten. Geschick und Schicksal werden beschworen, das Kommende ist stets Themengast. Für die Zukunft werden auch eine Art Supermänner prophezeit, „… Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen und den Willen von Jahrtausenden auf **neue** Bahnen zwingt." (Nietzsche 2005; 126) Auch der „Kampf um die Erd-Herrschaft" (Nietzsche 2005; 140) findet letztlich seinen Platz.

Interessant sind auch die Angebote an die LeserInnen. Durchgehend suggeriert der Text, durch die Lektüre würden wir an einem etwas Großem, Gewaltigen teilnehmen. Es ist Ungeheuerliches, das sich in den Texten ereignet. Nietzsche bietet zwar seinen LeserInnen eine gewisse Kumpanei an, „wir Philosophen" heißt es nicht nur einmal, aber wehe, es fehlt an entsprechender Ehrfrucht! Nur der darf als Kenner des Zarathustras gelten, „den nicht jedes seiner Worte irgendwann einmal tief verwundert und irgendwann einmal tief entzückt hat …" (Nietzsche 2005; 255) Sind solche Passagen redundant? Ich meine nein. „Als formgemäßer Diskurs zwingt der philosophische Diskurs selbst noch die Normen seiner eigenen Wahrnehmung auf." (Bourdieu 1988; 114); der alles umspannende Gegensatz von Elite und Masse in ihren zahlreichen Varianten findet auch seine rhetorisch-ästhetische Form.

Offensichtlich bot Nietzsche einer sich als Elite phantasierenden Schicht, durch die aufstrebende ArbeiterInnenbewegung und die sich formierende Frauenemanzipation verunsichert, einen theoretischen Focus. Keines der skizzierten Elemente war besonders originell, eine allumfassende Zivilisations- und Kulturkritik, Misstrauen und Ablehnung der Vernunft und des Subjekts, positive Bezüge zum Begriff des Lebens, des Geblütes, ein Interesse an ein eigentlichen, wahren, verdrängten und unbewussten Motiven für unsere Handlungen, vor allem und immer wieder die Denunziation emanzipatorischer und antikapitalistischer Bewegungen, das alles war fixer Bestand des Zeitgeistes. Der lebensphilosophisch überhöhte Gegensatz von Masse und Elite, von Ja und Nein zu Leben, ließ nur eine radikale Abscheu vor dem Mitleid zu.

Einschnitt

Wer so wie ich über Nietzsche spricht, hat offenbar etwas nicht verstanden. Mildes Lächeln und Schulterzucken, aber auch Kopfschütteln und Ärger sind kalkulierbare Reaktionen. Woher stammen sie? Woran krankt mein Diskurs? Ich habe die Konstitutionsbedingungen der bürgerlichen Philosophie, ihre Form übersehen. Ich habe mich an äußerlichen Analogien orientiert. Ich habe die Worte und Aussagen Nietzsches offenbar umstandslos auf ein gesellschaftliches, politisches Feld bezogen, aus dem sie aber nicht stammen und in dem ihr Sinngehalt nicht aufgeht. Zwischen Philosophie und politischen wie sozialen Ideen wirkt ein Einschnitt, eine Kluft. Pierre Bourdieu hat in einer kleinen Arbeit die Mechanismen und Strategien dieses Einschnitts sehr detailliert aufgezeigt. Wie der Titel besagt: „Die politische Ontologie Martin Heideggers" fokussierte er seine Untersuchungen auf den Meisterdenker aus Meßkirch. Heidegger ist aber nur ein sehr spezieller Fall, der besonders virtuos den Gegensatz von Philosophie und Nichtphilosophie zu handhaben verstand. Nietzsche agierte im selben intellektuellen und kulturellen Feld, auch für seine Schriften gilt: „Zwischen Politik und Philosophie herrscht eine regelrechte ontologische Schwelle: Wer einmal den magischen Sprung ins andere Universum auf sich genommen hat, für den erfahren die Begriffe der alltäglichen Existenz und die sie bezeichnenden Worte – und es sind häufig dieselben – eine radikale, sie als solche unkenntlich machende Verwandlung." (Bourdieu 1988; 50)

Wer also die Worte Nietzsches, etwa Rasse, Herren, oder den vergewaltigenden Charakter des Lebens auf einen alltäglichen, politischen oder sozialen Diskurs bezieht, dokumentiert damit nur, dass er oder sie schlicht das Spiel nicht verstanden hat. Es existiert eine Eigenlogik des philosophischen Feldes. „Somit wäre es ein fruchtloses Unterfangen, ein philosophisches Denken, das derart offen professoralen Charakter trägt wie das Heideggers, außerhalb seiner Beziehung zum philosophischen Feld, in dem es wurzelt, verstehen zu wollen." (Bourdieu 1988; 56) Aber der philosophische Diskurs kann und muss zurückwirken, ansonsten wäre er autistisch in

sich verschlossen und würde keine Wirkung entfalten. Zugleich kann er nur existieren, in dem der Einschnitt ständig erneuert und bekräftigt wird. Genau das hat die Schwester Nietzsches offenbar nicht verstanden, die sich sehr um propagandistische Wirksamkeit der Gedanken Nietzsches in NSDAP Kreisen bemühte. Die Philosophie ihres Bruders unmittelbar in politische Propaganda aufgehen zulassen, ist von beiden Seiten aus gesehen zerstörerisch, dies verträgt weder die Philosophie noch die politische Propaganda. Die Wirkung der Philosophie eines Nietzsche oder Heidegger kann sich nur aus der Distanz zum Alltäglichen entfalten. Wer an bestimmten philosophisch-akademischen Diskursen teilnehmen will, muss diesen Einschnitt habituell inkorporiert, ein zumindest implizites Wissen davon haben. Der Einschnitt wird nicht thematisiert, aber benutzt.

Dazu zwei kleine Beispiele: Caroline Heinrich buchstabiert in ihrer Arbeit „Existenz als Experiment: Zur Philosophie Friedrich Nietzsches" Begriff für Begriff durch und will zeigen, dass keiner davon nur im Entferntesten etwas mit trivialen, damals und auch heute noch verbreiteten Auffassungen zutun haben kann. So darf der von Nietzsche verkündete „Pathos der Distanz" keineswegs in üblichen, Heidegger hätte vielleicht gesagt, ontischen Sinn, verstanden werden. „In Nietzsches Philosophie ist jedoch die Bejahung der Differenz unter dem grundsätzlichen Willen, das Leben zu bejahen, ein zentraler Wert: Der Starke vermag, die Differenz zum Anderen auszuhalten, er steht nicht unter dem Zwang, daß alle sein müssen wie er; Nietzsche nennt dies auch das „Pathos der Distanz"[6] Der Einschnitt ist Schutzmauer und Sinnbedingung zugleich[7].

Da jedoch die Kommunikationsbedingungen der Rede nicht suspendiert werden können, ist der Rettungsversuch wiederum zum Scheitern verurteilt. Was haben wir soeben gelesen? Der Starke vermag die Differenz zum Anderen aushalten. Bei dieser Differenz kann es sich nicht um belanglose Unterschiede handeln. Wenn ich ein buntes, der andere ein einfärbiges Hemd anhat, was ist daran „auszuhalten"? Wenn ich im Luxus lebe, der andere vor Hunger krepiert, so ist diese Differenz tatsächlich schwer auszuhalten, so ich den Anderen als unseresgleichen akzeptiere. Und der Zwang, alle müssten so sein wie der Schwache; was ist das andres als der abgedroschene Vorwurf der Gleichmacherei? Und so muss sich die Spirale der Dementi immer weiter drehen. Unter Differenz dürfen nicht die trivialen Unterschiede von Reich und Arm, Privilegiert und Entwürdigt verstanden werden sondern ... Der Einschnitt muss immer wieder bemüht werden, er ist als Wirkung zu zitieren, nicht jedoch als Ursache zu begreifen. Je mehr auf ihn beharrt wird, desto mehr wird Nietzsches Werk zur autistischen Geheimbotschaft, die einer permanenten Übersetzung bedarf. Der durchschlagende Erfolg Nietzsches bei der Masse der LeserInnen gegen Ende des 19. Jahrhunderts wird zum Rätsel, seine Funktion im konservativ-reaktionärem Spektrum der konservativen Revolution konnte nur auf einem gigantischen Irrtum beruhen. Und wahrscheinlich hat die Aussage Nietzsches: „Leiden-sehn thut wohl, Leiden-machen noch wohler – „ (Nietzsche 2005; 302) nicht, aber überhaupt nichts damit zutun, dass Menschen gefallen am Schmerz anderer finden. Oder doch? Und wie steht es mit dem Mitleid? Wenn das Wort Mitleid bei Nietzsche ebenfalls nicht mit dem üblichen Verständnis zu tun hat, wie kann er dann behaupten, es gäbe zwischen ihm und anderen Philosophen so etwas wie Übereinstimmung, da er doch offenbar eine schwer zu entschlüsselnde Privatsprache benützt?

Beispiel zwei: Michael Jäger etwa ist weniger zimperlich. Selbstverständlich „ist die Republik seit Jahrzehnten ... über Nietzsches Lob der Bestien, die blond und blauäugig sind, … im Bilde".[8] Das ist Klartext: Wer das Feld der Philosophie vom profanen Feld des Alltags nicht unterscheiden kann, der soll's gleich bleiben lassen. Es ist schon richtig, Kritik an Nietzsche, die den Einschnitt nicht berücksichtigt, ist leicht angreifbar. Aber in der Beschwörung dieser Form besteht das Geheimnis der linken Rezeption.

Spinoza – Nietzsche

Für Spinoza entspringt das Mitleid aus den Gemeinsamkeiten aller Menschen. Wohl sind sie nicht absolut gleich, aber das Gemeinsame verbindet sie, knüpft das Band der affektiven Kausalität zwischen ihnen. Die Überwindung des Mitleids durch die Vernunft folgt derselben Dynamik wie die Festigung der Übereinstimmung zwischen den Menschen. Wenn wir in der Lage sind, durch aktives Handeln und Erkennen unser Sein zu optimieren, so nähern wir uns einer optimalen Vergesellschaftung an. Die Überwindung des Mitleids ist synonym mit der Überwindung des Mangels, an die Stelle der negativen Affekte können die „festen Bande der Freundschaft" und das Bestreben, „mit dem gleichen Eifer der Liebe einander wohl zutun" (E IV/LS 71 Beweis) Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Spinoza postuliert hier wieder ein Ziel, noch prophezeit er einen kommenden Zustand, sondern zeigt bloß die Bedingungen für solche Verhältnisse auf. Nietzsche hingegen verwirft das Mitleid vom Standpunkt der Herrschaft aus. Der Herr darf vom Schicksal des Knechtes nicht berührt werden, es geht ihn nichts an. Jede Autoren-

schaft des Herrn wird geleugnet. Wir Herren? nein - das Leben selbst erteilt die Lektionen! Letztlich ist es auch eine Warnung an die herrschende Elite, sich nicht von knechtischen Sentimentalitäten anstecke zu lassen. Ob es sich dabei um eine real herrschende Elite, oder um ein phantasiertes Selbstbild einer Möchtegernelite handelt, tut wenig zur Sache.

E-Mail: k.reitter@gmx.net

Verzeichnis der Siglen, Zitierweise, erwähnte Literatur:

Spinozas Ethik wird folgendermaßen angeführt: E = Ethik, römische Ziffer = Buch der Ethik, LS = Lehrsatz, danach folgt die Nummer sowie weitere Hinweise.

MEW 23 = Marx Engels Werke, „Das Kapital", erster Band, Berlin 1965

Bourdieu, Pierre (1988): „Die politische Ontologe Martin Heideggers", Frankfurt am Main

Canetti, Elias (1991): „Masse und Macht", Frankfurt

Deleuze, Dilles (1991): „Nietzsche und die Philosophie", Hamburg

Deleuze, Gilles (1988): „Spinoza, Praktische Philosophie", Berlin

Heinrich, Caroline: „Existenz als Experiment: Zur Philosophie Friedrich Nietzsches", http://www.episteme.de/htmls/Heinrich.html, abgefragt am 14.5.06

Jäger, Michael: Die Banalität des Guten, http://www.freitag.de/2005/43/05431501.php, abgefragt am 27.4.06

Nietzsche, Friedrich (2005): „Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral", München

Anmerkungen:

1 Diese Aussage wird hier als bloße Behauptung vorgetragen. Ich hoffe, dies in einer späteren Arbeit detailliert darstellen zu können.

2 Das Verständnis Spinozas wird durch so mache Übersetzung zusätzlich erschwert. Oftmals wird sowohl die spätere Entwicklung des Sozialen wie auch der Philosophie rückwirkend in Spinoza hineingelesen. „Civitas" wird etwa mit Staat übersetzt, während, ausgehend vom bei Spinoza Gemeinten, der Ausdruck „Gemeinwesen" oder „politisch organisiertes Gemeinwesen" weitaus treffender wäre. Es sei denn, und das entspricht wohl dem bürgerlichen Verstande, frühere Formen, von der griechischen polis bis zu den Strukturen der „Vereinigten Provinzen" werden bruchlos als Formen des Staates interpretiert. Ebenso wird oftmals die Terminologie des deutschen Idealismus in Spinoza hineingelesen. So wird der Begriff essentia nicht als Essenz, sonder als Wesen übersetzt, als gäbe es den Gegensatz Erscheinung – Wesen bei Spinoza. Noch problematischer empfinde ich die Übersetzung des Begriffs mens mit Geist. Da es das englische Wort Mind im Deutschen nicht gibt, übersetze ich mens grundsätzlich mit Intellekt, um anzuzeigen, dass hier geistig-körperliche Vorgänge im Gehirn und im Nervensystem gemeint sind, und kein „Spirit", der als Volksgeist oder als Geist der Gesetze, der Musik usw. jenseits körperlicher Vorgänge lokalisiert werden kann.

3 Quelle: http://www.gunstonhall.org/documents/vdr.html, abgefragt am 6.7.06

4 Mit dieser Formulierung habe ich das Problem der Freiheit und Unfreiheit ein wenig umschifft. Die Verklammerung der Notwendigkeit sowohl mit Freiheit wie Unfreiheit bei Spinoza erfordert eine eingehende Darstellung, zumal sie üblichen Auffassungen widerspricht. Die von mir gewählte Ausdrucksweise widerspricht den Thesen Spinozas nicht, sie ist allerdings unvollständig.

5 Es ist schon einigermaßen kühn, Nietzsche auf Basis des Lebensbegriffes Spinoza anzunähern, wie Deleuze dies tut. „Es findet sich bei Spinoza sehr wohl eine ‚Lebens'-Philosophie: sie besteht gerade darin, alles aufzuzeigen, was uns vom Leben trennt; …" (Deleuze 1988; 37) Aber wo! Es ist geradezu seltsam, wie Deleuze Nietzscheanische Begriffe wie Leiden, Leben, Sklave, Ressentiments, Bejahung in Spinoza hineinliest. Diese Rezeption muss zahllose Gedanken und Positionen bei Spinoza übergehen. Ein Beispiel:, Schuld und Verdienst, „gerecht" und „ungerecht" (vergl. E IV/LS 37 Anmerkung 2) an die Moralkritik von Nietzsche anzunähern, bedeutet die Pointe bei Spinoza zu verschweigen. Denn Spinoza spricht sich explizit für die Konstituierung eines Gemeinwesens aus, das erst den Sinnhorizont für diese Begriffe herstellt. Würden alle Menschen frei geboren, also optimal der Vernunft folgen, gäbe es die Notwendigkeit dieses Gemeinwesens nicht, der vollkommene Kommunismus wäre möglich, Da dies aber nicht so ist, schlägt Spinoza einen pragmatischen Weg vor: Wir müssen Gemeinwesen schaffen, um den Vorteil des anderen Menschen genießen zu können. Dass die Moral dieses Gemeinwesens eine provisorische ist, bedeutet nicht, dass es eine provisorische Ethik nicht geben kann – im Gegenteil, sie ist höchst notwendig wir Spinoza argumentiert. Den Lehrsatz 68 im Sine Nietzsche zu interpretieren („Wären die Menschen frei geboren, so würden sie solange sie frei blieben, keinen Begriff von gut und schlecht bilden"), kappt die gesamte Argumentation Spinozas pro Gemeinwesen. Weiters: Während der Lebensbegriff Nietzsches das Moment des Entgrenzten, Maßlosen und damit auch Zerstörerischen hat, spricht Spinoza vom Übermaß der Lust und der Begierde. „Liebe und Begierde können ein Übermaß haben" (E IV/LS 44) Dieser Gedanke wird von ihm in den Lehrsätzen 42, 43, sowie 60 des IV Buches seiner Ethik weiter expliziert. Von einer blinden oder gar bedingungslosen Bejahung des Lebens und der Lust, wie Deleuze suggeriert, kann bei Spinoza also keine Rede sein, seine Konzeption weist eher Parallelen zum Begriff der Selbstsublimation der Triebe bei Marcuse in „Triebstruktur und Gesellschaft" auf. Für Deleuze wäre es mit dieser Darstellungsmethode wohl kein Problem gewesen, selbst Marx als Nietzscheaner auszuweisen, hätte er daran Interesse gehabt. Der Tauschwert stünde für die Lebensverneinung (Kontrolle, Grenze, Verneinung, Bestimmung, Maß usw.), der Gebrauchswert für die Lebensbejahung (Fließen, Schaffen, Bejahen, Maßlosigkeit usw.) Wär' ja schon ein Ansatzpunkt… Immerhin hat auch Stefan Breuer eine gewisse Isomorphie zwischen Gebrauchswert / Wert sowie Es / Über-Ich als Untersuchungsobjekt vorgeschlagen. („Subjektivität und Maschinisierung. Zur wachsenden organischen Zusammensetzung des Menschen", in: Aspekte totaler Vergesellschaftung, Freiburg 1985)

6 Caroline Heinrich: „Existenz als Experiment: Zur Philosophie Friedrich Nietzsches" in: http://www.episteme.de/htmls/Heinrich.html abgerufen am 14.05.06

7 Caroline Heinrich argumentiert mehrmals, vor allem bei der Frage des Antisemitismus, mit Nietzsches eigenen Aristokratismus, ohne diesen erkennen zu wollen. Nietzsche waren zweifellos primitive Denkschemata zuwider, aber nicht weil sie reaktionären Inhalt hatten, sondern weil sie eben plump und primitiv waren. Auch wenn der Pöbel rechte Parolen schreit, bliebt er für Nietzsche die dumpfe Masse. Dieser Aristokratismus ist zweifellos ein Element, das nicht ohne weiters in die Nazi-Ideologie passte. Deswegen aber in Nietzsche einen Gegner des Faschismus zu sehen zu wollen, ist wirklich kühn.

8 Michael Jäger, Die Banalität des Guten, http://www.freitag.de/2005/43/05431501.php, abgefragt am 27.4.06

Stefan Nowotny & Gerald Raunig

Nietzscheanissimo ~ Für eine kritisch-produktive Nietzsche-Aneignung in poststrukturalistischer Manier

Seit geraumer Zeit scheint es in linken wie in rechten Zusammenhängen gut eingeführt, gewisse, oder besser gesagt gerade *ungewisse* Bereiche der Theorie unter dem Begriff „Postmoderne" zusammenzufassen. Im Allgemeinen wird den solcherart gelabelten AkteurInnen unterstellt, radikalen Relativismus zu forcieren, ein „Anything goes" und gleichzeitig das Ende der Geschichte zu propagieren, und damit Alternativen zum pankapitalistischen System zu denunzieren oder überhaupt in Abrede zu stellen. Auf eine Auseinandersetzung mit jenen AutorInnen (wie etwa Lyotard), deren Diagnosen und Theoretisierungen am Anfang der Postmodernediskussion stehen, meint diese Bezeichnungspraxis seit längerem verzichten zu können. Vielmehr zeichnet sich das gleichzeitige Branding und Bashing der Postmoderne vor allem durch eine Unschärfe und Diffusität aus, anhand deren nicht nur einzelne rechte Autoren wie Francis Fukuyama, sondern auch extrem disparate Erscheinungen des neoliberalen Kapitalismus zusammengefasst und angegriffen werden: ein Aspekt, der zuletzt auch zum alarmistischen Begriffsungetüm „postmoderner Faschismus" geführt hat. Seltsamerweise wird unter das Etikett der Postmoderne aber auch eine genauso großzügig durcheinander gewürfelte Mischung vor allem französischer und italienischer Philosophie zwischen Postmarxismus, Postkolonialismus, Poststrukturalismus und Postoperaismus mit einbezogen, dem Umstand zum Trotz übrigens, dass ein Teil der dergestalt Klassifizierten eine Zurechnung zur Postmoderne oder sogar die Relevanz dieses Begriffs mehrfach vehement und eindeutig zurückgewiesen hat.[1]

Diese in mehrfacher Weise verwaschen-verwischende und umso beliebtere Strategie scheint nun eine kleine Schwester bekommen zu haben, die – invers zur bis zur Beliebigkeit in alle Richtungen ausufernden Bedeutung des Begriffs Postmoderne[2] – gerade die linken unter den als Postmoderne missverstandenen Strömungen extrem engführt: und zwar unter dem Namen des „Linksnietzscheanismus" (sowie des „nietzscheanischen Linksradikalismus" oder schließlich – in erneuter Verunklarung und Amalgamierung von Verwaschenheit und Engführung – des „postmodernen Linksnietzscheanismus").

Nietzsche als Fama und multipler Name

„Man muss gefährlich leben", jener Satz Friedrich Nietzsches, der seit den späten 1950ern durch einige Filme Godards geisterte, scheint heute merkwürdigen anti-nietzscheanischen Anverwandlungen zu unterliegen: „Nietzsche ist gefährlich", tönt es allerorten, und begleitet wird dieser Zuruf zumeist von selbstgewissen Auskünften darüber, wie gelebt werden soll.[3] In der französischen Variante blieben die besorgten Mahnrufe vor 15 Jahren einer Gruppe von *nouveaux philosophes* um die unvermeidlichen Luc Ferry und Alain Renaut vorbehalten[4], jenen „neuen Philosophen" also, die es sich zum Anliegen gemacht haben, den Typus des viel zitierten französischen Intellektuellen in Gestalt philo-konservativer Fernseh-Talker neu zu erfinden. Was sich auf der einen Seite als simpel, allzu simpel moralisierendes liberaldemokratisches Plädoyer gegen den Antidemokraten Nietzsche darstellt, ist indessen andererseits schlicht Abrechnung

mit der Generation der philosophischen „Väter“: Nicht Nietzsche ist der wahre Gegner, sondern das poststrukturalistisch geprägte Denken von Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard, Derrida und anderen.

Dasselbe gilt für die jüngsten deutschsprachigen Kassandrarufe in Sachen Nietzsche, und doch enthält die offenkundige Parallele eine feine Ironie: Denn während die französischen Angriffe auf den multiplen Namen „Nietzsche“ vorzugsweise von rechts kommen und Diskurse der politischen Linken bekämpfen, klingelt manchen deutschsprachigen Linken, wenn sie denselben Namen hören, reflexartig die Gefahr einer Reise nach rechts in den Ohren.[5] Das wäre in gewissen Maßen nachvollziehbar, läge der Grund dafür allein in den nazistischen Nietzsche-Rezeptionen oder auch in jenen Zügen und Motiven von Nietzsches Werk, die sich diesen Rezeptionen anboten und daher jegliche Kritik herausfordern (dass diese Kritik zuweilen unterlassen wurde, ist Gegenstand berechtigter Einwände). Doch Nietzsche ist eben längst zum multiplen Namen geraten, unter dem sich allerlei Verschiedenes attackieren lässt, und so unterbleibt mitunter jede ernsthafte Auseinandersetzung mit Werk wie auch mit Rezeption.

Das Problem verweist zunächst auf einige Charakteristika der deutschsprachigen Nietzsche-Rezeption. Werner Hamacher fasste in seiner Einleitung zu dem zuerst 1986, in erweiterter Ausgabe 2003 neu aufgelegten Sammelband *Nietzsche aus Frankreich* die Wege und zugleich Erschwernisse dieser Rezeption treffend zusammen: „Nietzsche in Deutschland, das war in vieler Hinsicht die Geschichte einer Fama, die das Los der Texte bestimmte und das Gehör für ihre Stimmen betäubte.“[6] Die Fama, dahin gehören zum einen die unterschiedlichsten Idealisierungen Nietzsches, die ihn zum Aristokraten und Snob stilisierten, für die Zwecke bildungsbürgerlicher Distinktionsbegehren einspannten oder zur Identifikationsfigur (post)pubertärer Orientierungs- und Abgrenzungsbedürfnisse gerieten ließen und lassen. „Er wurde“, so Hamacher, „als ‚freier Geist‘ verstanden – aber der ‚freie Geist‘ war nur eine seiner ironischen Gestalten –, weil diejenigen, die ihn brauchten, nicht frei genug waren, ihn zu *lesen*.“[7] Und in diesen „idealisierenden“ Teil der Fama gehören natürlich vor allem die verschiedenen Vereinnahmungen Nietzsches für Antisemitismus, Rassismus und Nationalismus, angefangen von seiner Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche und deren Ehemann Bernhard Förster[8] über die umfangreiche manipulative Tätigkeit des – von Förster-Nietzsche nach Nietzsches Zusammenbruch gegründeten – Nietzsche-Archivs in Weimar[9] bis hin zum vernichtungspolitischen Biologismus der Nazis.

Genau an diesem Punkt setzt der zweite Teil der Fama um Nietzsche an, nämlich der seiner „Diffamierung zum Protofaschisten, dessen ‚Irrationalismus‘ es erlauben sollte, ihn als Ideologen eines Systems der kalkulierten Menschenverachtung auftreten zu lassen“[10]. Wir begnügen uns hier damit, diese Fama der Diffamierung an ihrer überspitzten Artikulation in Gerhard Hanlosers Text in diesem Heft zu exemplifizieren: „Nietzsche hat nicht ohne Grund einen schlechten Ruf“, eröffnet Hanloser den Abschnitt mit der Zwischenüberschrift „Nietzsches Position“. Und um den LeserInnen den herbeibeschworenen Grund auch nicht (oder wenigstens nicht gänzlich) vorzuenthalten, füllt er ein gutes Drittel des entsprechenden Abschnitts mit einem Horkheimer-Zitat, das unter Beweis stellen soll, dass es mit Nietzsches „schlechtem Ruf“ seine versiegelte Richtigkeit hat. Weiters präsentiert uns Hanloser in einer Fußnote eine Passage aus Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*, in der (nebst Demokratie-, Anarchismus- und Sozialismus-Bashing) von der „Eroberer- und Herren-Rasse“ und den „Ariern“ die Rede ist, und gelangt damit flugs von der Frage nach der „Position Nietzsches“ zur (mit der Anspielung auf Nietzsches Protofaschismus angereicherten) Erkenntnis der „klare[n] Klassenposition Nietzsches“, ja zur Qualifikation, dass Nietzsche „*sogar* […] Feind der Klasse war“. Größere Mühe muss eine solche „Analyse“ nicht aufwenden, sie begnügt sich mit der Fortschreibung des gegen Nietzsche gewendeten Grundverdachts; der „schlechte Ruf“ ist ihr Alpha und Omega, denn über den Charakter des Gerüchteverbreitens geht sie kaum hinaus.

An Beispielen wie diesem wird zugleich der von Hamacher angedeutete Zusammenhang zwischen Fama und Leseverweigerung deutlich. Konkreter: Der neuere Nietzsche-Alarmismus in der deutschsprachigen Linken bedient sich – vielleicht weil

auch er von vornherein weniger an Nietzsche interessiert ist als daran, den über Nietzsches Namen konstruierten „Linksnietzscheanismus“ zu skandalisieren – an Lektüretechniken, die im besseren Fall dem Zweck einer Kompilation „einschlägiger“ Stellen Genüge tun, die Nietzsche als Herrenmenschen-Theoretiker, Antisemiten, Rassisten, Frauenverächter usw. vorstellen. Wir werden uns hier nicht dazu versteigen, diesen Kompilationen mit einer ausführlichen Gegen-Kompilation entgegenzutreten, die beispielsweise den Nietzsche präsentiert, der die „antisemitischen Schreihälse des Landes zu verweisen“ empfiehlt[11], den Nietzsche, der seinen Zarathustra den Staat einen „Götzen“ und „das kälteste aller kalten Ungeheuer“[12] nennen lässt, den Nietzsche, der an zahllosen Stellen Rachsucht und Ressentiment geißelt, oder auch den Nietzsche, der gegen das „nationale Nervenfieber“[13] und „die fluchwürdige Aufreizung zur Völker-, zur Rassen-Selbstsucht“[14] anschreibt und der es als seinen Ehrgeiz ansieht, „als Verächter der Deutschen par excellence zu gelten“[15]. Eine solche Gegen-Kompilation hätte immerhin den Vorteil, nicht jene Art von „Auswahl“ aus Nietzsches Schriften zu wiederholen, die ihr Vorbild an den entstellenden Montagen Elisabeth Förster-Nietzsches hat.[16] Sie könnte auch mit einiger Wahrscheinlichkeit eine ähnliche Suggestionskraft entfalten wie jene Textmontagen, denen sie sich entgegensetzt. Aber sie würde mit diesen nicht nur die Geste teilen, alle Fraglichkeiten auf dem Altar zweifelhafter Eindeutigkeiten zu opfern, sondern darüber hinaus auch in der Tat Gefahr laufen, das an Nietzsche zu unterschlagen, was der kritischen Betrachtung bedarf. Es gibt eine Spielart der Textkompilation, die vor allem eines signalisiert: nämlich dass es sich nicht lohnt, zu lesen, oder dass das Lesen in schnell verdaulichen Häppchen von Fundstücken sein Auslangen findet.

Problematiken: Antisemitismus und Ressentiment

Interessanter wäre es demgegenüber, von Passagen auszugehen, die weder einen „bösen“ noch einen „guten“ Nietzsche vorführen, sondern einen im doppelten Sinn problematischen; einen Nietzsche, der *bestimmte Probleme formuliert* und, ja, zuweilen *auf problematische Weise* formuliert, sodass, wer sich zu einer Auseinandersetzung mit diesen Problemen bereit findet, sich zugleich mit den Bestimmungsgründen und Überdeterminiertheiten ihrer Artikulation zu beschäftigen hätte. Nehmen wir etwa folgende Passage, die einen Nietzsche der kritischen Selbstreflexion hervortreten lässt, der zugleich gewissen politischen Kräften seiner Zeit auf den (affektiven) Grund fühlt – nämlich auf das Ressentiment: „Möge man mir verzeihn, dass auch ich, bei einem kurzen gewagten Aufenthalt auf sehr inficirtem Gebiete, nicht völlig von der Krankheit verschont blieb und mir, wie alle Welt, bereits Gedanken über Dinge zu machen anfieng, die mich nichts angehn: erstes Zeichen der politischen Infektion. Zum Beispiel über die Juden: man höre. – Ich bin noch keinem Deutschen begegnet, der den Juden gewogen gewesen wäre; und so unbedingt auch die Ablehnung der eigentlichen Antisemiterei von Seiten aller Vorsichtigen und Politischen sein mag, so richtet sich doch auch diese Vorsicht und Politik nicht etwa gegen die Gattung des Gefühls selber, sondern nur gegen seine gefährliche Unmäßigkeit […] – darüber darf man sich nicht täuschen.“[17]

Nietzsche, der Diagnostiker (in seinen Worten: der „Psycholog“), spricht hier, der seine Diagnose, soweit sie ihm Selbstkritik abverlangt, in die Sprache des „Physiologen“ Nietzsche kleidet, der von Infektion und Krankheit spricht. Wer darin nichts weiter liest als eine Selbstentlarvung von Nietzsches Biologismus (und damit den auf die Nietzsche-Fama gegründeten Verdacht bestätigt sieht), sei zumindest auf die ironische Wendung hingewiesen, in der Nietzsche das antisemitische Stereotyp der „schädlichen Ansteckung“ umkehrt und gegen den Antisemitismus selbst richtet: Nicht von „den Juden“ geht eine Gefahr der Infektion aus, sondern von den Antisemiten (wie etwa Richard Wagner, auf den und dessen Umfeld Nietzsche mit der Rede von seinem „kurzen gewagten Aufenthalt auf sehr inficirtem Gebiete“ vermutlich anspielt).[18] Doch das ist nicht alles, denn Physiologie ist nicht Biologie (daher die ständige Polemik Nietzsches gegen Darwinismus und Sozialdarwinismus), und so bezieht sich die physiologische Rede zunächst ausschließlich auf Nietzsche selbst: Nietzsche, den Kranken, der um seine Gesundheit ringt, um eine Gesundheit, die nicht durch eine reaktive Abwehr (sprich: Ressentiment) eines äußeren Infektionsherdes zu erlangen ist, sondern möglicherweise durch eine gewisse offensive Enthaltsamkeit („… und mir, wie alle Welt, bereits Gedanken über Dinge zu machen anfieng, die mich nichts angehn“) sowie durch eine Vertiefung der Fragestellung, die die „Gattung“ des antisemitischen „Gefühls“ in den Blick nimmt – die jedenfalls also eine Angelegenheit des Selbstvollzugs ist.[19]

Es geht uns auch hier nicht darum, einen „unproblematischen“ Nietzsche aus dem Hut zu zaubern. Schon deshalb nicht, weil uns an vertrauens- und ehrwürdigen Vätern nichts gelegen ist; und dann auch deshalb nicht, weil die an die zitierte Stelle anschließenden Passagen genug an kritischen Fragen herausfordern, die allerdings, wenn sie denn – mit gutem Recht – an Nietzsches Texte herangetragen werden, auch mit einer aufmerksamen Lektüre dieser Texte verbunden werden sollten.[20]

Wir können diese Art von Lektüre hier nicht weiterführen, sondern lediglich zu zeigen versuchen, dass sie *möglich* ist (wer an ausgedehnteren Lektüren interessiert ist, sei auf die Analysen Sarah Kofmans[21] verwiesen, die zugleich unter Beweis stellen, dass von einer unkritischen Nietzsche-Rezeption im Kontext des französischen Poststrukturalismus keine Rede sein kann); und, ja, wir wollen darüber hinaus auch nahe legen, dass sie *sinnvoll* ist: Wie eine Reihe von anderen Philosophen des 19. Jahrhunderts (Stirner, Marx, Schopenhauer etc.) ist Nietzsche keineswegs frei von dem, was er als „Krankheit" des Antisemitismus bezeichnet.[22] Immerhin diagnostiziert er diese Krankheit jedoch als solche, und zwar nicht zuletzt an sich selbst, und er erstellt eine Diagnose, die auf einen affektiv-strukturellen Kernbestand des Antisemitismus zielt, nämlich die eines Ressentiments gegen die „Macht der Juden" – eine antisemitische Figur, die Nietzsche teils entlarvt, teils in der spezifischen Ausformung seiner diesbezüglichen „genealogischen" Analysen reproduziert und neu entwirft, aber ohne dass *dieser* bestimmte – in sich gebrochene, ins offen Anti-Antisemitische und mitunter ins Philosemitische gewendete – Antisemitismus Nietzsches eine einfache Überblendung oder Identifikation mit einem biologistischen oder dem vernichtungspolitischen Antisemitismus der Nazis zuließe. Im Gegenzug ließe sich Nietzsches Diagnose vielmehr nicht zuletzt auf die unzureichend aufgearbeitete und bis heute fortdauernde Geschichte linker Antisemitismen anwenden, die ihre Politiken des Ressentiments auf immer neue Phantasmagorien „jüdischer Macht" gründen (im Motiv des Ressentiments lässt sich übrigens auch ein Grund für die bei Nietzsche an mehreren Stellen anzutreffende Nebeneinanderstellung von „Antisemiten", „Anarchisten" und „Sozialisten" sehen[23]). Sie eröffnet, allgemeiner gesprochen, gerade in ihrer Gebrochenheit eine Perspektive auf ein bislang vielleicht zu wenig beachtetes Problem: jenes des anti-antisemitischen Antisemitismus oder des antisemitischen Anti-Antisemitismus.

Ein Angelpunkt: Macht und Herrschaft

Dass ein bestimmter deutschsprachiger Nietzsche-Alarmismus sich für derlei nicht interessieren will, ist nicht weiter verwunderlich, schneidet er sich doch hier wie im Übrigen jegliche Perspektive auf die präziseren theoretischen wie politischen Einsätze von Nietzsches Macht- und Willensbegriff von vornherein ab. Was bei Nietzsche einen offenen Problemherd darstellt, wird hier theoretisch auf „Herrschaft" sowie politisch auf eine simple „Affirmation von Herrschaft" herunterdekliniert, um die solcherart gewonnenen Einsichten bezüglich Nietzsches dann etwa auf dem Raster des Klassengegensatzes auszubuchstabieren. Es sei ein „Herren-Standpunkt", schreibt beispielsweise Jan Rehmann, „von dem der späte Nietzsche seine Normen- und Ideologiekritik artikuliert hat", und erblickt darin auch gleich den Maßstab, an dem „sowohl die Tragweite als auch die Problematik der postmodernen Umkodierung" zu bemessen seien.[24]

Wir können dem zunächst – schon weil hieran die Einsätze der „französischen" Nietzsche-Rezeption besonders deutlich werden – als Antithese gegenüberstellen, was Deleuze als die ersten beiden von vier Missverständnissen formuliert hat, die es bei der Lektüre von Nietzsche zu vermeiden gilt: Zu „glauben, dass der Wille zur Macht ‚Wunsch zu beherrschen' oder ‚die Macht wollen' bedeutet", ist das erste dieser Missverständnisse; das zweite besteht darin, zu „glauben, dass die ‚Mächtigsten' in einer Gesellschaft dadurch die ‚Starken' sind"[25]. Und in der Tat spricht Nietzsche an einer Reihe von Stellen unzweideutig aus, dass seine Analyse von „Kräfteverhältnissen" jedwede bestehende gesellschaftliche oder politische Herrschaftsordnung *keineswegs doppelt, sondern vielmehr kreuzt:* Im so genannten Lenzer-Heide-Fragment beispielsweise ist von „einer Rangordnung der Kräfte, vom Gesichtspunkte der Gesundheit", die Rede: „Befehlende als Befehlende erkennend, Gehorchende als Gehorchende. Natürlich abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen."[26]

Wer den letzten Zusatz in dieser Passage gewaltsam ignoriert, wird die „Befehlenden" und „Gehorchenden" unvermeidlich als Doppel der Elemente einer Herrschaftsordnung auffassen (etwa als „herrschende" und „unterdrückte" Klasse). Eine Ordnung der *Kräfte* ist aber nicht dasselbe wie eine Ordnung der *Herrschaft*. Während Letztere z. B. immer daran interessiert ist, ihre Elemente zu identifizieren, um sich *als Ordnung* (und sei es in umgestürzter Form) aufrechtzuerhalten, steht Erstere quer zu einer solchen Ordnung: Die „Gehorchenden" können unter dem Gesichtspunkt der Kräfte als jene begriffen werden, die die Ordnung



der Herrschaft *als Ordnung* perpetuieren (wenn auch nicht unbedingt die Herrschaft, so wie sie im Konkreten besteht), die „Befehlenden" als jene, die ihr ein *Werden* aufdrängen, das über einen bloßen Wechsel der Herrschaft hinausgeht, die also in einer Geste der produktiven Affirmation die Ordnung als Ordnung ins Wanken bringen. Darum kann Nietzsche schreiben: „Welche werden sich als die Stärksten dabei erweisen? Die Mäßigsten, die welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben, die, welche einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben […]"[27]. Wir verkennen nicht die „herrschaftliche" Rhetorik, die Nietzsche an einer Reihe von Stellen an den Tag legt (auch wenn diese Rhetorik vielfach den Status einer nachahmenden Beschreibung gesellschaftlicher und politischer Kräfte hat, was so manchen Nietzsche-InterpretInnen bis heute entgeht). Eine seriöse Auseinandersetzung mit diesem Umschlag in die Register der Herrschaft könnte ihren Ausgang erneut von Nietzsche selbst nehmen, konkret etwa von seiner Analyse des „commandirenden Gedanken[s]", des „Affekt[s] des Commando's" sowie der „falschen Werthschätzungen des Willens", die in *Jenseits von Gut und Böse*[28] als *Ingredienzien*, keineswegs aber als *Wesen* des Willens präsentiert werden: Das Kommando mit dem Wesen des Willens (diesem „so vielfachen Dinge", wie Nietzsche im selben Aphorismus schreibt) zu identifizieren hieße, dem Willen ein Subjekt zu unterstellen, hieße, ihm eine Vorstellung *als vorausgesetzt* zu unterlegen (wie etwa jene „des synthetischen Begriffs ‚ich'" oder auch die Selbstrepräsentationen einer „regierenden Klasse"), die tatsächlich erst *nachträglich und retroaktiv* die immanente Vielheit des Willens auf eine trügerische Einheit reduziert.[29] Werner Hamachers Bemerkung, dass „Nietzsches Frage nach dem Willen […] ihn nie als unbedingtes Subjekt seiner selbst und seiner Wirkungen gelten lässt, sondern die Frage nach seiner Konstitution [stellt]"[30], wäre in einer solchen Auseinandersetzung also allemal Rechnung zu tragen – und sei es als kritische Folie gegen Nietzsches eigene herrschaftsrhetorische Anwandlungen. Festzuhalten bleibt jedoch, dass es angesichts des Anti-Systematikers Nietzsche[31] nicht oft im selben Maße möglich ist, eine bestimmte Lesart als schlicht und einfach falsch – oder wenigstens aufs Gröbste verkürzend – zu qualifizieren, wie im Falle der interpretativen Überblendung von Macht und Herrschaft.

Am Beispiel Deleuze: Poststrukturalistische Nietzsche-Rezeption in poststrukturalistischer Lesart

Wie sich die alarmistischen Erfinder des Etiketts „Linksnietzscheanismus" selbst gern auf die Namen der Väter beziehen, mag es für sie auch nahe liegend sein, die Theorien des ausgehenden 20. Jahrhunderts nach ihren Bezügen auf die Väter, nach ihren Filiationen zu bewerten. Zunächst ist hier festzuhalten, dass – ähnlich wie im anfangs beschriebenen Fall des Labels Postmoderne – keiner der als Linksnietzscheaner bezeichneten Philosophen sich selbst so benannt hat.[32] Ein solches eindimensionales Label ist jedoch nicht nur deswegen in den meisten Fällen falsch, weil es die politischen Backgrounds, die theoretischen Einsätze und die Komplexität der Werke bis zur Unkenntlichkeit vereinfacht; es ist auch grotesk vor allem vor dem Hintergrund, dass die Arbeit von Deleuze, Foucault, Guattari und anderen als „nomadische Wissenschaft" gerade gegen die Ein- und Unterordnung in derartige akademische Hierarchisierungen und Filiationen gerichtet war und sich dementsprechend einer Zuordnung zu einem philosophischen Eigennamen verschließt. Jene, wie es Deleuze und Parnet zum Beispiel bezeichneten, „hervorragende Schule der Einschüchterung"[33], die die Philosophiegeschichte darstellt, kann nur ins Produktive gewendet werden, wenn sie weit weg von ihren ersten Prinzipien und ihren endgültigen Schlüssen, weit weg von ihrer Selbstreferenzialität und Selbstgewissheit, wenn sie in der Mitte ihrer Probleme angeschnitten wird. Die Mitte, in der noch nichts entschieden ist, kein Ursprung, aber auch kein Telos in Sicht, das ist die Geographie, auf der sich die Ströme nomadischen Wissens entwickeln.

Deleuze hat neben seinem Buch zu Nietzsche auch Monografien zu Kant, Hume, Proust, Bergson, Spinoza, Kafka (gemeinsam mit Guattari), Bacon, Foucault und Leibniz geschrieben. Allen diesen Büchern ist gemeinsam, dass Deleuze hier sein eigenes nomadisches Denken gegen den Strich der Filiation weiter entwickelt, ohne zwanghaft in den Baumstrukturen einer „monarchischen Wissenschaft" hängen zu bleiben. In diesem Prozess der radikalen Aneignung vermitteln sich die „Väter" oft genug nur mehr als „unkenntliche Kreatur[en]"[34]. Von Foucault etwa stammt das Bonmot, dass er die Leute, die er liebe, gerne gebrauche: „Das einzige Zeichen einer Anerkennung, die man gegenüber einem Denken wie dem von Nietzsche gelten lassen kann, besteht genau darin, es zu verwenden, zu verformen, es knirschen und schreien zu machen."[35] Und wenn Deleuze wiederum in seinem nach Foucaults Tod geschriebenen Buch mit dem Titel *Foucault* zum „Linksfoucaultianer" wird, dann wenigstens mit dem Resultat, dass Deleuze *diesen* „Vater", seinen freundschaftlichen Kollegen Foucault, dermaßen kannibalistisch verdaut, dass dabei ein Buch herauskommt, in dem Foucault seinerseits zum „Linksdeleuzianer" wird, so wie im Übrigen Deleuze darin in den nächsten Verdauungsprozess schlittert, zu den Falten und zu Leibniz.

24 Jahre davor, im Jahr 1962, erscheint Deleuze' Nietzsche-Studie, ein frühes Lehrstück poststrukturalistischen Umgangs mit einer spezifischen Philosophiegeschichte. *Nietzsche und die Philosophie* verbindet die auch für das späte 19. Jahrhundert außergewöhnliche Sprache Nietzsches mit der beginnenden Begriffsschöpfung Deleuze', verkettet die philosophischen Sprünge Nietzsches mit Anfang der 1960er Jahre noch keineswegs etablierten Themen- und Begriffsfeldern, die um 1968 in die revolutionären Maschinen nicht nur des Pariser Mai fließen.

Allem voran ist das Gefüge Nietzsche-Deleuze ein anti-hegelianisch/anti-dialektisches. Jener verallgemeinerte Anti-Hegelianismus, den Deleuze 1968 in der Einleitung seiner als „Hauptwerk" gehandelten Habilitationsschrift *Differenz und Wiederholung* anspricht und dann ausführt, ist im Nietzsche-Buch schon angelegt; explizit geht es von Anfang an um „den entschieden anti-dialektischen Charakter der Philosophie Nietzsches"[36]. Deleuze wird nicht müde zu betonen, dass Nietzsche es war, der zuerst die Differenz aus dem dialektischen Gefängnis von Negation und Gegensatz befreit hat: „Das spekulative Element der Negation, des Gegensatzes oder des Widerspruchs ersetzt Nietzsche durch das praktische Element der Differenz: dem Objekt von Bejahung und Genuss."[37] Die Affirmation, die Bejahung, das Ja Nietzsches flieht den Widerspruch, die Verneinung, das Nein der Dialektik.[38] Während die Differenz in der Hegelschen Dialektik in eine höhere Identität aufgehoben wird, ist sie für Nietzsche-Deleuze ein dionysisches Spiel der Bejahung und Lust. Den aktiven Kräften der Bejahung treten allerdings re-aktive Kräfte entgegen[39], die das genealogisch-differenzielle Element der Bejahung umkehren, die Differenz zur Negation, die Bejahung zum Widerspruch machen. Ein ganzer „reaktiver Apparat" des *Ressentiments* lässt diese Kräfte im Gegensatz und in der Arbeit des Negativen zum Ausdruck kommen. Dabei ist das Ressentiment nicht einmal Re-aktion; statt einer agierenden Antwort auf eine Aktion ist es nur ein Sentiment, ein Fühlen, das sich der Aktion, der Bejahung entgegenstemmt.[40]

Die Methode Nietzsches jedoch, die Genealogie, die genealogische und differenzielle Kritik ist „keine Reaktion des Re-ssentiments, sondern der aktive Ausdruck eines aktiven Existenzmodus"[41]. Statt des „reaktiven Apparats" eine Verkettung der aktiven Kräfte, eine jasagende Maschine. Bejahung meint hierin nicht bloßes Auf-sich-Nehmen, Last auf sich zu laden, sondern im Gegenteil ein Leichter-Werden, eine Erschaffung, Erfindung neuer Lebensformen. Das Jasagen hat als Vorbedingung den „Willen zur Macht", der – in der bereits ausgeführten Differenz von Macht und Herrschaft – keineswegs impliziert, die Macht wäre im Sinne von Herrschaft oberstes Ziel oder auch nur vorausgesetztes Motiv eines Willens. Viel eher dreht es sich dabei um eine Kategorie, die Macht anti-repräsentationistisch wendet. Wille, Wollen heißt hier soviel wie Erschaffen, mit Nietzsche ist der Wille „ein Schaffender"[42]. Wenn die Macht ebenso herkömmlich wie fälschlich als Objekt der Repräsentation verkauft wird („Was uns als Macht dargeboten wird, ist nichts als deren Repräsentation"[43]), wird der Wille zur Macht ein machtbegieriger Wille, eine Wille, der Herrschaft begehrt. Der Wille zur Macht *will* aber eben nicht die Macht, auch nicht die Macht als Repräsentation, sondern er ist in seiner anti-repräsentationistischen Funktion eine affirmative, eine erschaffende Macht.

An dieser Stelle wird nicht nur klar, dass Nietzsche einen operativen Machtbegriff der Kräfteverhältnisse entwickelt, an den v. a. Foucaults Machtanalytik anknüpfen kann, sondern dass sich diese Macht gleichsam auf zwei Ebenen abspielt: Ähnlich wie das oben beschriebene Begriffspaar der „gehorchenden" und „befehlenden" Kräfte kein Verhältnis und schon gar keine Herrschaftsordnung ausdrücken muss, ist die Differenz von konstituierter und konstituierender Macht als Unterschied zwischen einer Logik der Übernahme des Staatsapparats und einem maschinischen Gefüge, *„abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen"*, zu denken. Die erschaffende Macht kommt also jenem Begriff nahe, den Antonio Negri in Anknüpfung an die verfassungsrechtlichen Diskussionen seit der (US)Amerikanischen und Französischen Revolution als "konstituierende Macht" eingeführt hat: Aktiv-Werden als Macht zu bejahen, als "Erschaffung neuer Werte", Erschaffung aber auch neuer sozialer Formen und neuer Lebensformen.[44] Und schließlich findet sich hier auch eine Nachbarschaftszone des Willens zur Macht (als Tätigkeitsvermögen) und der *potentia*, die Verkettung also von Nietzsche und Spinoza; Deleuze wird das die „spinozistische Inspiration bei Nietzsche"[45] nennen und später von der „großen Einheit Spinoza-Nietzsche"[46] sprechen.

Wenn das Negative dahinscheidet und der Gegensatz seine Arbeit einstellt, dann beginnt die Differenz ihr dionysisches Spiel: „Auf Dionysos aber bezogen bilden Lachen, Tanzen und Spielen die bejahenden Mächte der Reflexion und der Entwicklung."[47]

1. Das Lachen bejaht das Viele.

Das dionysische Lachen erzeugt die Vielheit. Das Subjekt wird durch den Intellekt als Totalität

und Identität konzipiert: Tatsächlich ist es bloß die nachträgliche und trügerische Synthese einer Vielheit, einer Vielheit, die von mannigfaltigen Kräften und „Unter-Seelen“ durchzogen ist. „Darum glaubt Nietzsche nicht an die lärmenden ‚großen Ereignisse‘, sondern an die schweigende Pluralität des Sinns in einem jeden Ereignis. Kein Ereignis, kein Phänomen, kein Wort und kein Gedanke, die nicht mehrdeutig wären.“[48] Nietzsches Philosophie ist wesentlich durch das Viele geprägt, durch – wie Deleuze es nennt – einen pluralistischen Empirismus. Die Kräfte, seien sie aktiv oder reaktiv, sind immer im Verhältnis zu anderen Kräften zu verstehen, der Wille zur Macht bildet das differenzielle Element dieser Kräfte. Und auch hier steht Nietzsche zwischen Spinoza und Negri, aber nicht in einem linearen Verhältnis der Filiation, sondern als streitbarer Proponent einer spezifischen Form von *multitudo*.

2. Das Tanzen bejaht das Werden.

Gegen die Dominanz der Vergangenheit und der Zukunft, gegen die Herrschaft nicht nur der Philosophiegeschichte, sondern der Geschichte überhaupt, des Ursprungs und des Wesens, setzt Nietzsche (und mit ihm Foucault) die Genealogie, Deleuze die Geophilosophie des gegenwärtigen Werdens. In diesem Konzept ist das Werden weder ein Gewordenes noch ein Zu-etwas-Werden. Nietzsches *ewige Wiederkunft* ist mitnichten die Wiederkehr dessen, was *ist*, die Wiederkehr ein und desselben. Nicht das Eine kehrt wieder, sondern im Werden der ewigen Wiederkunft bejaht sich das Viele. Und mit Nietzsche-Deleuze ist die ewige Wiederkunft das Gesetz des Werdens, „Reproduktion des Werdens, aber die Reproduktion des Werdens ist auch die Produktion eines aktiven Werdens“.[49] Die ewige Wiederkunft wiederholt das Werden nicht einfach auf reproduzierende Weise, sie ist auch bei Nietzsche – als Vorschein von Deleuze’ *Differenz und Wiederholung* – schon: Wieder-holung der Differenz

3. Das Spielen bejaht den Zufall.

Wenn bei Nietzsche von Werfen und Fallen der Würfel die Rede ist, bedeutet dies keineswegs den Einzug von Relativismus, Beliebigkeit und Indifferenz, vielmehr ein Denken und eine Praxis des „gefährlichen Vielleicht“[50]; das Wurfspiel als Chance, Niedriges in Hohes zu verwandeln, *umzuwerten*. Nietzsches „Umwertung der Werte“, die das Aktive an die Stelle des Reaktiven setzt, ist verbunden mit der Erfindung einer neuen Art zu fühlen, zu denken, zu werden. Wenn es darum geht, andere, nicht-reaktive Typen aufzuspüren, die andere Kräfteverhältnisse ausdrücken, um die Transmutation der allzumenschlichen Nuancen, spricht Nietzsche vom Unmenschlichen und vom Übermenschlichen. In Analogie zu den Begriffen des Unzeitgemäßen, des Unhistorischen und des Überhistorischen soll mit dem Übermenschen kein Frankenstein’sches Ungeheuer aus der Retorte geboren und auch nicht die Gefühle aus den Menschen ausgetrieben werden; es geht vielmehr um die Entwicklung neuer Subjektivierungsweisen: „Ein anderes Werden, eine andere Sensibilität: der Übermensch.“[51]

Der Übermensch ist kein Mensch, der sich überwindet, dem es gelingt, über sich hinaus zu gehen (sei es in der Stählung oder Verstümmelung seines Körpers oder der Erweiterung und Entgrenzung seines Körpers durch Prothesen oder technische Apparate), vielmehr ist er/sie/es in Abwendung von jedweder humanistischer Zentralperspektive eine Verkettung, die ein neues Verhältnis von Kräften etabliert. Normativ formuliert: Da die Verneinung derart hartnäckig dem Menschen anhängt, braucht es etwas *außerhalb des Menschen*, damit die Bejahung sich manifestiert. Nietzsche denkt hier vor allem über die anthropologische Komponente des Menschen hinaus an die Inverhältnissetzung, die Verkettung verschiedener Kräfte. Das mögen menschliche, technische und/oder soziale Kräfte sein, jene Gefüge der Verkettung, die bei Deleuze /Guattari mit dem Begriff Maschine bezeichnet werden.[52] Keine rein technologischen Apparate, keine Mensch-Maschinen, Monster nur in dem Sinn, dass sie als Ungeheuer der Differenz die Vielheit, das Werden, die Affirmation ausdrücken: „Dies Element der Bejahung macht das des Übermenschlichen aus“.[53]

Der Begriff des Übermenschen wendet sich keineswegs gegen konkrete Menschen, sondern gegen einen humanistischen Konsens, der den Menschen auf die Menschen-Form beschränkt. Es handelt sich allerdings darum, dass Kräfte im Menschen mit anderen Kräften in Beziehung treten und damit eine bestimmte *Form* bilden. Dabei müssen sie nicht zwangsläufig Menschen-Form annehmen, sondern möglicherweise eine neue Form, „die weder Gott noch Mensch wäre“.[54]

Wenn also Nietzsche den „Übermenschen“ propagiert, Deleuze/Guattari die „Kriegsmaschine“, Donna Haraway „die Cyborg“ oder Hardt/Negri die „posthumanen Körper der Multitude“, so hat das keineswegs mit einem „Ernst Jünger’schen Körperbild eines gestählten Arbeiter-Soldaten“[55] zu tun, sondern vielmehr mit Kräfteverhältnissen und Gefügen, die unter anderem auch Menschen durchziehen, mit der Ankunft einer neuen Form, mit der Gewinnung affirmativer Lebensformen[56]: „die Bejahung nicht als Auf-sich-nehmen, sondern als Schaffen; nicht der Mensch, sondern der Übermensch als neue Lebensform.“[57]

Antifiliatorische Philosophie und die Nachbarschaftszonen von Militanz und Intellekt

So weit das Beispiel des Gefüges Nietzsche-Deleuze – und um noch einmal auf die unangemessene Praxis der Bezeichnung für die vorher fälschlich als postmodern abgestempelten und nun auch noch als Linksnietzscheaner kategorisierten Autoren zurückzukommen: In Deleuze' Nietzsche-Studie werden Linien auch zu Heraklit, Lukrez, Spinoza und Max Stirner gezogen. Während die Bücher Deleuze', die im Titel Namen anderer Philosophen oder Künstler anführen, sich darum bemühen, diese Namen nicht als festgefahrene Geister zu verewigen, verzichten die umfangreichen gemeinsamen Werke mit Guattari überhaupt über weite Strecken auf ein Arbeiten an fremden Begriffen und kommen meist mit eher randständigen Bezügen aus: *Anti-Ödipus* und *Tausend Plateaus* sind zwar in ihrer Üppigkeit an neuen Begriffsfeldern reich an versteckten philosophischen Bezügen[58], im Apparat findet sich aber eine ebenso bescheidene wie wilde Mischung von Bezügen auf meist unbekanntere wissenschaftliche und künstlerische Veröffentlichungen; Ähnliches lässt sich von den meisten Werken Foucaults sagen. Was beide Buchsorten aber durchgehend ausmacht, ist, dass es nicht Bücher *über* Personen, Bücher *über* Begriffe sind, sondern vielmehr, um einen Begriff aus Deleuze/Guattaris letzter Zusammenarbeit *Was ist Philosophie?* zu übernehmen, „Begriffspersonen", Heteronyme des Philosophen: „Die Eigennamen aber, mit denen sich die Äußerung auf diese Weise verknüpft, mögen noch so sehr historische und als solche bezeugt sein, sie sind doch Masken für andere Werdensprozesse, sie dienen nur als Pseudonyme für geheimere singuläre Entitäten."[59] Nicht Filiation, nicht radikale Fundamentalkritik an den Vätern: Hier wird eine affirmative Kritik entwickelt die die Genealogien der Philosophie für das eigene Denken produktiv macht, als Masken für andere Werdensprozesse.

Ein letzter relevanter Aspekt der nomadischen Wissenschaft liegt im spezifischen Werdensprozess des Revolutionär-Werdens der Verkettung von Denken und politischem Handeln. Und auch diese Verknüpftheit und Kontextualisierung der poststrukturalistischen und postoperaistischen Theorieproduktion im politischen Handeln entgeht Gerhard Hanlosers Blick auf die „Postmoderne". Deleuze und Guattari etwa erscheinen hier in einem „militanten Gestus der Kulturkritik, die sich dem Klassenkampf an Radikalität überlegen fühlt": da, am Schreibtisch, die „Kulturkritiker" als ExponentInnen des radical chic, und hier, auf der Straße, die bodenständigen KlassenkämperInnen? Von der unsäglichen Punzierung der beiden Autoren als Kulturkritiker abgesehen: Was hier vor allem ausgeblendet wird, sind die politischen Interventionen und die Militanz von Foucault, Guattari, Deleuze[60], aber auch des über seinen Kontakt mit Deleuze und Guattari im Pariser Exil gleichsam nietzscheanistisch angesteckten Antonio Negri oder der nächsten postoperaistischen Generation von Paolo Virno, Maurizio Lazzarato und anderen. Die Konzepte und Theoreme dieser Philosophen sind nicht von den lokalen und globalen Kämpfen zu trennen, die in den jeweiligen historischen und geografischen Kontexten relevant waren: für Foucault, Deleuze und Guattari etwa der Kampf des Pariser Mai 1968, der ja nicht nur gegen die reaktionäre Regierung de Gaulle gerichtet war, sondern auch gegen die Staatsapparate, die die damaligen linken Parteien und Gewerkschaften in Frankreich darstellten, später in den 1970ern gegen die Strukturalisierung der Linken; für die Italiener ihre Erfahrungen um 1977/78, in den 1980ern und 1990ern im Pariser Exil und aktuell in den Bewegungen gegen die neoliberale Globalisierung und gegen die Prekarisierung von Arbeit und Leben. Intellekt und Militanz sind in diesen Erfahrungen nicht voneinander zu trennen, auch nicht auf eine Zeitlinie zu stellen, die eine Avantgarde der TheoretikerInnen vorsieht oder umgekehrt ein Schreiben aus der Erfahrung des Kampfes. Gerade um die Überlappungen, Schnittflächen und Nachbarschaftszonen geht es in diesem besonderen Verhältnis einer Praxis des Denkens und einer des Kampfes. Vor diesem Hintergrund der mikropolitischen Interventionen und vielfältigen Involvierungen der linksnietzscheanisierten „Subjekte" in molekulare Revolutionen müssen wir von keinerlei „Nietzscheanismus" ausgehen, um einen gründlich verdauten nietzscheanischen Impuls im hier an das Ende gestellten Ende eines Dialogs des Gefüges Foucault-Deleuze zu bemerken:

F: „Das heißt, dass sich die Allgemeinheit des Kampfes gewiss nicht in der Form [der] Totalisierung vollzieht […], jener theoretischen Totalisierung in der Form der „Wahrheit". Die Allgemeinheit des Kampfes stellt das System der Macht selbst her, all die Formen einer Ausübung und Anwendung der Macht."

D: „Und man wird an nichts rühren können, an einem Punkt welcher Anwendung auch immer, ohne dass man sich mit jenem diffusen Ganzen konfrontiert findet, und folglich wird man zwangsläufig gar nicht anders können, als dieses schon aufgrund der geringsten Forderung in die Luft sprengen zu wollen. Jede Verteidigung oder jede partielle revolutionäre Attacke schließt sich auf diese Weise dem Arbeiterkampf an."[61]

E-Mail: raunig@eipcp.net

6

Anmerkungen:

Wir danken Birgit Mennel für den Impuls zu diesem Text, Austausch und wertvolle Hinweise sowie der gesamten grundrisse-Redaktion und Isabell Lorey für die kritische Diskussion des Textes.

1 Vgl. etwa F. Guattari, „L'impasse postmoderne", in: Quinzaine littéraire, 21 (456), 1986, 21; M. Foucault, „Strukturalismus und Poststrukturalismus", in: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, Nr. 330, 521–555, hier bes. 542.

2 Dass es den diese Strategie verfolgenden Autoren nicht darum geht, das Objekt ihrer negativen Begierde auf den Begriff zu bringen, lässt sich in der terminologisch hilflos anmutenden Einleitung des im deutschen Sprachraum maßgeblichen Bandes erkennen: Jan Rehmann (Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze und Foucault. Eine Dekonstruktion. Hamburg: Argument 2004) demontiert seinen Hauptbegriff bis zum Punkt des Zweifels, „ob der Postmoderne-Begriff als analytische Kategorie überhaupt tragfähig ist" (14), und überrascht schließlich mit dem Eingeständnis, es sei zu erwarten, „dass man die ‚Postmoderne' durch präzisere Begriffe ersetzen wird" (17).

3 Wir haben hier in der Tat eine erste Opposition der Antilinksnietzscheaner zu Nietzsche: Denn Nietzsches Satz „Man muss gefährlich leben" zielt weniger darauf, dem Leben sein Sollen vorzuschreiben, als vielmehr auf ein Denken und eine Praxis des „gefährlichen Vielleicht" (Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, München: dtv 1999, 17), das keineswegs eine Beliebigkeit darstellt, sondern den der „Wahrheit" eingeschriebenen Wertschätzungen auf den Grund fühlt; das „Müssen" korrespondiert hier nicht mit einer Wahrheit, deren man sich versichern könnte, sondern beschreibt eine Maxime der „Redlichkeit". Demgegenüber ist es „nicht redlich genug" (ebd., 18), die Wahrheit auf ein Sollen, auf „vorweggenommene Sätze" (vgl. ebd., 19) zu gründen: Es ist derselbe Mangel an Redlichkeit, der etwa in den theologischen Gottesbeweisen angetroffen werden kann, die nach Erkenntnis zu streben vorgeben, wo sie immer schon das erwünschte Resultat ihrer „Beweise" kennen.

4 A. Boyer et al., Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens, Paris: Grasset 1991.

5 Entsprechend wird Nietzsche auch zum negativen Gewährsmann für die Verderbtheit von Hardt/Negris Empire in Detlef Hartmanns „Empire" – Linkes Ticket für die Reise nach rechts (Berlin: Assoziation A 2002). In die Linie des neuesten Nietzsche-Alarmismus scheinen sich nach dem oben schon erwähnten Buch Jan Rehmanns auch die Texte Gerhard Hanlosers und Karl Reitters in dieser Ausgabe der Grundrisse einzureihen, auf die wir im Weiteren noch eingehen werden.

6 W. Hamacher, „Echolos", in: Ders. (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Berlin/Wien: Philo 2003, 12.

7 Ebd.; hätten sie ihn gelesen, so wäre dem hinzuzufügen, dann wären manche vielleicht auch auf die Warnungen gestoßen, die Nietzsches Werk selbst diesbezüglich zu entnehmen sind: So heißt es in der Götzendämmerung unter der Überschrift Der Enttäuschte spricht: „Ich suchte nach grossen Menschen, ich fand immer nur die Affen ihres Ideals" (Götzendämmerung, KSA 6, München: dtv 1999, 86). Und einen dieser „Affen"-Idealisierer lässt Nietzsche in seinem Zarathustra gleichsam in ureigenster Angelegenheit auftreten – nämlich als „Affen Zarathustra's"; vgl. Also sprach Zarathustra, KSA 4, München: dtv 1999, 222–225, bes. 225: „Und wenn Zarathustra's Wort sogar hundert Mal Recht hätte: du würdest mit meinem Wort immer – Unrecht thun."

8 Bernhard Förster war als Publizist und politischer Agitator seit Ende der 1870er eine der Zentralfiguren der antisemitischen Bewegungen im Deutschen Reich. Vgl. dazu z. B. Nietzsches Brief an seine Schwester vom Dezember 1887: „Jetzt ist so viel erreicht, dass ich mich mit Händen und Füßen gegen die Verwechslung mit der antis[emitischen] Canaille wehren muss; nachdem meine eigene Schwester, meine frühere Schw[ester] […] zu dieser unseligsten aller Verwechslungen den Anstoß gegeben hat. Nachdem ich gar den Namen Z[arathustra] in der antis[emitischen] Korrespondenz gelesen habe, ist meine Geduld am Ende – ich bin jetzt gegen die Partei Deines Gatten in Notwehr" (zit. nach B. Nessler, „Nachtrag des Übersetzers", in: S. Kofman, Die Verachtung der Juden. Nietzsche, die Juden, der Antisemitismus, Berlin: Diaphanes 2002, 85).

9 Vgl. die Bemerkungen von Deleuze und Foucault über die willkürliche Zusammenstellung von Der Wille zur Macht in der „Allgemeinen Einführung" zur von ihnen verantworteten französischen Ausgabe der Werke Nietzsches: M. Foucault, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, Nr. 45, 723–726.

10 W. Hamacher, „Echolos", 12.

11 Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, 194.

12 Also sprach Zarathustra, KSA 4, 61.

13 Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, 192.

14 Nachgelassene Fragmente 1887–1889, KSA 13, München: dtv 1988, 640.

15 Ecce Homo, KSA 6, 362.

16 Es ist kein Zufall, dass der alarmistische Teil der Nietzsche-Fama die Bedeutung dieser Montagen, wo er sie überhaupt der Rede wert findet, konsequent herunterspielt: Es liegt in seinem skandalisierenden Interesse, das redaktionelle Verfahren E. Förster-Nietzsches zu wiederholen und den „wahren Nietzsche" – wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen – an ähnlichen Texten vorzuführen, wie sie die antisemitische, faschistische und nazistische Rezeption zusammenfügte. Zu denken geben sollte dabei allerdings zumindest (einmal abgesehen von den historischen Nivellierungen, die ein solches Verfahren in Kauf nimmt, um den eigenen Antifaschismus zu zelebrieren) die briefliche Auskunft Nietzsches vom Mai 1884, mit seiner Schwester „radical gebrochen" zu haben: „[…] zwischen einer rachsüchtigen antisemitischen Gans und mir giebt es keine Versöhnung" (zit. nach B. Nessler, „Nachtrag des Übersetzers", in: S. Kofman, Die Verachtung der Juden, 85). – Hat sich der Nietzsche-Alarmismus diesen „radikalen Bruch" jemals zu erklären versucht?

17 Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, 192 f.

18 Diese Art von Ironie ist bei Nietzsche kein Einzelfall; vgl. S. Kofman, Die Verachtung der Juden. Nietzsche, die Juden, der Antisemitismus, 22 f., bes. Fußn. 45.

19 Zum nicht zuletzt höchst persönlichen Thema von Gesundheit und Krankheit bei Nietzsche vgl. eine ganze Reihe von Passagen in Ecce Homo, die sich ins Bild des alles Schwache verachtenden herrschaftlichen Kraftlackels nicht recht fügen wollen; z. B.: „Die Krankheit brachte mich erst zur Vernunft" (KSA 6, 283), oder: „[…] ich bin selbst in Zeiten schwerer Krankheit nicht krankhaft geworden" (ebd., 296). Worin besteht die Krankhaftigkeit, worin die Gesundheit? Nietzsche verlagert sie auf die Ebene der Instinkte, also des im existenziellen Selbstvollzug der inneren Kraft gelegenen Richtungssinns, wenn er im zuletzt zitierten Abschnitt „Krankheit" und „rachsüchtige Instinkte" parallelisiert und beide den „gesunden Instinkten" gegenüberstellt.

20 Ein längeres Wort an dieser Stelle zu Karl Reitters Text in diesem Heft, der sich durch die Besonderheit auszeichnet, seine Kompilation von politisch verwerflichen Nietzsche-Stellen durch eine Reflexion abzustützen, die kaum anders denn als Vorab-Diffamierung möglicher Kritik an seiner Vorgehensweise verstanden werden kann: „Wer so wie ich über Nietzsche spricht, hat offenbar etwas nicht verstanden", eröffnet Reitter diese Reflexion, und natürlich handelt es sich um eine rhetorische Finte, denn Reitter wird uns unmittelbar danach sagen, was er nicht verstanden hat, und damit unter Beweis stellen, dass nicht er es ist, der etwas nicht verstanden hat, sondern diejenigen, die vielleicht Einwände vorbringen könnten. Um was also geht es in diesem Verstandenen/Unverstandenen? Es geht um die „Konstitutionsbedingungen der bürgerlichen Philosophie": „Ich habe die Konstitutionsbedingungen der bürgerlichen Philosophie, ihre Form übersehen. […] Ich habe die Worte und Aussagen Nietzsches offenbar umstandslos auf ein gesellschaftliches, politisches Feld bezogen, aus dem sie aber nicht stammen und in dem

ihr Sinngehalt nicht aufgeht." Halten wir uns nicht länger mit dem Vexierspiel um die Frage auf, wer das Problem mit der bürgerlichen Philosophie nicht verstanden hat; Reitters Text klärt uns unter dem Verweis auf einige Aspekte einer triftigen Analyse, die sich bei Bourdieu diesbezüglich findet, darüber ohnehin auf. Leider legt er allerdings im Zuge dessen nahe, dass, wer die Konstitutionsbedingungen der bürgerlichen Philosophie einmal verstanden hat, die „Worte und Aussagen Nietzsches" (oder wessen auch immer) nun „umstandslos auf ein gesellschaftliches, politisches Feld" beziehen kann, während, wenn jemand in Letzterem ein Problem sieht, dies wohl nur mit einem darin waltenden Unverstand bezüglich der bürgerlichen Philosophie zu tun haben kann (und vielleicht treibt dieser Jemand gar selbst bürgerliche Philosophie …). Nun wäre das alles in einem Kontext, der von der bürgerlichen Philosophie Abstand hält, vielleicht – und ungeachtet der darin enthaltenen Vorab-Diffamierung – nicht der Rede wert, wenn Reitters Argumentation nicht über der polemischen Absicht einigen linken (marxistisch ebenso wie poststrukturalistisch geprägten) Spezialdisziplinen wie etwa der Ideologiekritik oder der Diskursanalyse den Boden unter den Füßen wegziehen würde: Diese beziehen nämlich die „Worte und Aussagen" von diesem oder jener sehr wohl auf „ein gesellschaftliches, politisches Feld" – aber sie tun dies nicht umstandslos und nicht ohne eine präzise historische Reflexion. So wenig im Übrigen Reitter dies tun würde, wenn es etwa um Spinoza geht; bleibt die Frage, warum er sich damit zufrieden gibt, wenn es um Nietzsche geht.

21 Bes. die Studie Die Verachtung der Juden, auf die bereits Bezug genommen wurde.
22 Tatsächlich finden sich in Nietzsches Briefen bis zum Bruch mit Richard Wagner eine Reihe von unmittelbar antisemitischen Stellen; vgl. S. Kofman, Die Verachtung der Juden, 65–73.
23 Als unmittelbare Verbindungsfigur zwischen Antisemitismus und Sozialismus stand Nietzsche insbesondere Eugen Dühring vor Augen. Es geht in Nietzsches Ressentimentkritik jedoch nicht allein um solch direkte Verbindungen zum Antisemitismus, sondern um die Zurückweisung jeglicher Politik, „die Rache unter dem Namen der Gerechtigkeit zu heiligen" antritt, „wie als ob Gerechtigkeit im Grunde nur eine Fortentwicklung vom Gefühl des Verletzt-seins wäre", und die dergestalt aus dem Blick verliert, dass "Gerecht-sein […] immer ein positives Verhalten" ist (vgl. Zur Genealogie der Moral, KSA 5, 310).
24 J. Rehmann, Postmoderner Links-Nietzscheanismus, 18.
25 Nietzsche. Ein Lesebuch von G. Deleuze, Berlin: Merve 1979, 43. Vgl. auch unten den Abschnitt über das Gefüge Nietzsche-Deleuze.
26 Nachgelassene Schriften, 1885–1887, KSA 12, München: dtv 1988, 217.
27 Ebd.
28 Vgl. KSA 5, 32 f.
29 Einer solchen Identifikation von Wille und Kommando sitzt letztlich J. Rehmann in seiner Interpretation dieser Stelle auf (vgl. Postmoderner Links-Nietzscheanismus, 48 f.), u. a. um den Preis, Nietzsches auf immanente Verhältnisse zielende Willensanalyse auf ein äußerliches Verhältnis, ja auf einen „Dualismus zweier Substanzen" à la Descartes abzublenden, nur um an Nietzsches Philosophie die Konstruktion eines befehlenden Subjekts ablesen zu können.
30 W. Hamacher, „Echolos", S. 15.
31 Vgl. Götzendämmerung, KSA 6, 63: „Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit."
32 Vgl. etwa M. Foucault, „Strukturalismus und Poststrukturalismus", bes. 538: „Ich glaube, dass es in der Tat keinen Nietzscheanismus gibt …"
33 G. Deleuze / C. Parnet, Dialoge, Frankfurt: Suhrkamp 1980, 20.
34 A. Badiou, Deleuze. „Das Geschrei des Seins", Zürich/Berlin: diaphanes 2003, 7. Vgl. auch die Beschwerden Karl Reitters in diesem Heft über die unstatthafte Verkettung von Spinoza und Nietzsche durch Deleuze.
35 M. Foucault, „Gespräch über das Gefängnis; das Buch und seine Methode", in: Ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, Nr. 156, 913–932, hier 932.
36 G. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 2002, 13.
37 Ebd.
38 Die Frage nicht-dialektischer Figuren des Widerstands wird vor allem virulent in Formen des schöpferischen Zurückweichens, Ausweichens, des Aufschubs, des Abfallens, des Verrats, der Desertion, des Verschwindens, des Exodus, der Flucht; einer Flucht allerdings, die nie rein re-aktiv im Sinne Nietzsches wäre: Fliehen, ja, aber im Fliehen eine Waffe suchen, das ist die diesbezügliche Wendung, die Deleuze gebraucht (vgl. z. B. Deleuze/Parnet, Dialoge, 56), um die nur scheinbar defensive, reaktive Figur der Flucht in ein Suchen, Finden, Erschaffen umzuwandeln.
39 Vgl. oben den Abschnitt über den Angelpunkt Macht und Herrschaft. Gängige Komponenten dieses Begriffsfelds sind bei Nietzsche die mitunter in eine Herrschaftslogik kippenden Kategorien von „hoch", „vornehm", „stark", „Herr" auf der Seite der aktiven, schaffenden Macht, „nieder", „gemein", „schwach", „Sklave" für die re-aktive, durch die Konstitution gezähmte Macht.
40 Vgl. das vierte Kapitel von G. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, „Vom Ressentiment zum schlechten Gewissen", 122–160.
41 G. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, 7.
42 Ebd., 92.
43 Ebd., 89.
44 Vgl. zur Entwicklung des Begriffs „konstituierende Macht": A. Negri, Insurgencies. Constituent Power and the Modern State, Minneapolis/London: University of Minnesota 1999; ders., „Repubblica Costituente. Umrisse einer konstituierenden Macht", in: T. Negri / M. Lazzarato / P. Virno, Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion, Berlin: ID-Verlag 1998, 67–81; G. Raunig, Kunst und Revolution, Wien: Turia + Kant 2005, 56–61; M. Birkner / R. Foltin, (Post-)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude. Geschichte und Gegenwart, Theorie und Praxis, Schmetterling Verlag: Stuttgart 2006, 105–107.
45 G. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, 69.
46 G. Deleuze, Unterhandlungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, 197.
47 G. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, 209.
48 Ebd., 8.
49 Ebd., 204 f.
50 Vgl. Fußnote 3.
51 G. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, 73.
52 Vgl. G. Raunig, „Einige Fragmente über Maschinen", in: Grundrisse 18, 41–49.
53 G. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, 185.
54 Vgl. den Anhang in G. Deleuze, Foucault, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, „Der Tod des Menschen und der Übermensch", 175–189, hier 186.
55 So Gerhard Hanloser in diesem Heft.
56 Das Interesse für den Begriff der Lebensformen teilen Nietzsche und Deleuze auch mit Giorgio Agamben und Paolo Virno, die seit Ende 2004 eine philosophische Zeitschrift mit dem Namen Forme di vita herausgeben.
57 G. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, 200.
58 Vgl. z. B. F. Balke, Gilles Deleuze, Frankfurt/M. u. New York: Campus 1998, 140 f., über die stillschweigende Einführung von Nietzsches „kunterbuntem Gemälde" in den Anti-Ödipus.
59 G. Deleuze / F. Guattari, Was ist Philosophie?, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, 31.
60 1971 gründeten Foucault und Daniel Defert gemeinsam mit Deleuze und vielen anderen die Groupe d'information sur les prisons. Foucault und Deleuze setzten sich ähnlich für MigrantInnenrechte ein, Guattari arbeitete an der kollektiven antipsychiatrischen Reflexion und Vernetzung und reiste als Aktivist in den 1980ern etwa nach Polen und zu ausgedehnten Vortragsreisen nach Brasilien, um die dort aktiven Bewegungen zu unterstützen.
61 G. Deleuze / M. Foucault, „Die Intellektuellen und die Macht", in: M. Foucault, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 2, Nr. 106, 393.

Jens Petz Kastner

Fallen lassen! Anmerkungen zur Repressionshypothese

„Weshalb verwendet Ihr bei Euren Texten oft Pseudonyme?“ „Die Zeitung wird vom Verfassungsschutz beobachtet, und der Anarchismus wird von denen als Gefährdung des Staates gesehen.“ Aus der Verlagsankündigung zu Bernd Drücke (Hg.): JA! ANARCHISMUS. Gelebte Utopie im 21. Jahrhundert. 20 Interviews und Gespräche, Berlin 2006 (Karin Kramer Verlag).

„Woher wissen wir, dass das ¡Ya Basta! Es reicht! existiert? Wir wissen, dass es in uns allen existiert, möglicherweise ziemlich verdrängt, immer in widersprüchlicher Form, aber immer vorhanden, nicht nur aus Erfahrung, sondern ganz einfach weil es ein untrennbarer Teil des Lebens in einer unterdrückerischen Gesellschaft ist.“ John Holloway (2006: 50)

„Jedenfalls scheint die Hypothese einer Unterdrückungsmacht, die unsere Gesellschaft aus ökonomischen Gründen über den Sex ausübt, entschieden zu kurz gegriffen.“ Michel Foucault (1983: 92)

Physischer Zwang ist nicht das zentrale Medium zur Durchsetzung von Herrschaft. Ein banaler Satz, eine längst verbreitete Erkenntnis. Bereits die frühen Schriften der Vertreter der Kritischen Theorie sind von ihr geleitet, auch die Arbeiten Pierre Bourdieus basieren ganz wesentlich auf dieser Einsicht.[1] Warum also erneut Worte verlieren über eine der linken Basisbanalitäten? Die Antwort ist ebenfalls recht einfach und lautet: Weil sie nicht durchgesetzt ist. Eine Vielzahl gegenwärtiger sozialer Kämpfe basiert auf dem, was Michel Foucault (1983: 19) die „Repressionshypothese“ genannt hat. Bei dieser wird davon ausgegangen, dass es eine unterdrückerische, zerstörende, behindernde Macht gibt, die freie Entfaltung und Selbstbestimmung auf individueller wie kollektiver Ebene verhindert. Der Staat als Gewaltmonopol galt und gilt – je nach analytischem Schwerpunkt – als Ort, Subjekt oder Instrument dieser Macht.

Hier sind sich anarchistische und marxistische Ansätze ziemlich einig: Louis Althusser (1977: 115) schreibt: „Die marxistische Tradition ist eindeutig: der Staat wird vom „Manifest“ und vom „18. Brumaire“ an (und in allen späteren klassischen Texten, vor allem von Marx über die Pariser Kommune und von Lenin über „Staat und Revolution“) explizit als repressiver Apparat verstanden. Der Staat ist eine „Unterdrückungsmaschine“, die es den herrschenden Klassen (im 19. Jhd. der Bourgeoisie und der „Klasse“ der Großgrundbesitzer) erlaubt, ihre Herrschaft über die Arbeiterklasse zu sichern, um sie dem Prozess der Abpressung des Mehrwerts (d. h. der kapitalistischen Ausbeutung) zu unterwerfen.“[2] Besonders plausibel wirkt die Repressionshypothese immer dann, wenn es zu Exzessen von Polizeibrutalität kommt. Denn ebenso regelmäßig wie solche Einsätze von offizieller Weise verharmlost oder abgestritten werden, sind große Teile der politischen

Klasse in sie verstrickt. Das gilt für die Angriffe auf die globalisierungskritischen Proteste von Genua 2001 (vgl. von Hösel 2001), bei denen die Polizei nicht nur friedliche DemonstrantInnen mit Tränengas angriff und in einem Straßenzug einschloss, mit faschistischen Schlägertrupps zusammenarbeitete, einen Demonstranten erschoss und schlafende GlobalisierungsgegnerInnen krankenhausreif schlug, oder für die Polizeiaktion von Atenco (Mexiko) im Mai 2006, bei der 3500 bewaffnete Polizisten mit der ausgeführten Anweisung alles zu verprügeln, was sich bewegt und dabei auch Schusswaffen einzusetzen ein Dorf stürmten und bei der mindestens 30 der gefangen genommenen Frauen von Polizisten vergewaltigt wurden.[3] Letztlich gilt es auch für das gezielte Nicht-Eingreifen der Polizei wie im Falle der neonazistischen Krawalle von Rostock-Lichtenhagen im August 1992, bei denen ein faschistischer Mob unter Beifall der Bevölkerung tagelang ein AsylbewerberInnenheim angegriffen hatte, während ein Eingreifen der Polizei verhindert wurde. Hier wird das Gewaltmonopol gewissermaßen praktisch und alle, die es bekämpfen wollen, sehen es als ihren Feind in diesem Moment klar vor sich.

Weil sie sich explizit in Gegnerschaft zu jeder Form von Staatlichkeit konstituieren, sind anarchistische Bewegungen und Theorien exemplarisch für das Festhalten an der Repressionshypothese – ein Beispiel allerdings für viele. Der Anarchismus als politische Idee und soziale Bewegung hat sich bekanntlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt. Nach dem Scheitern der Bürgerlichen Revolutionen 1848/49 wurde der Staat vor allem mit bzw. in den repressiven monarchistischen Regimes identifiziert. Eine Zeit also, in der es kaum denkbar war, die Macht ohne den König zu denken. Auch wenn sich die anarchistischen Ideen und Bewegungen später von staatssozialistischen Projekten absetzten und bis hin zur Spanischen Revolution auch der bürgerlichen Demokratie mehr als skeptisch gegenüber standen, ein Motiv ist doch geblieben: Das Motiv der unterdrükkenden Macht als zentrale Motivation des widerständig-politischen Handelns und wichtiges Moment der Mobilisierung gab es von Anfang an. Und es funktioniert bis heute. Aber funktioniert es eigentlich? Dass der Anarchismus – selbstverständlich gab es nie „den" Anarchismus, sondern ein breites Spektrum anarchistischer Ideen und Bewegungen – sich zeitweise als Massenbewegung formieren konnte,[4] lag zu einem erheblichen Teil daran, dass nicht nur ein kleiner Teil politisch Aktiver das Motiv schlüssig fand. Erfahrungen von Repression machten nicht bloß ein paar Gewerkschafter oder Frauenbewegte, sondern es schien sich um eine in vielen gesellschaftlichen Bereichen nachvollziehbare Figur zu handeln. (Dass aus diesem allgemeinen Erfahrungshorizont der Repression politische Gegenstrategien entwickelt wurden, erlaubt es im Übrigen auch, von der Repressionshypothese als einer bis heute verwendeten allgemeinen Figur zu sprechen, die sich nicht allein auf die Problematik der Sexualität bezieht, in deren Zusammenhang Foucault gegen sie argumentierte.)

Die gesellschaftliche Sicherung und Vermittlung von Herrschaft hat sich aber grundsätzlich verändert. Zur Repression kamen andere Mechanismen hinzu, Aufstände wurden nicht mehr nur blutig niedergeschlagen,[5] sondern auch im Vorfeld verhindert – auf der Ebene der Gesetze vielleicht paradigmatisch in Form der Einführung der staatlichen Sozialversicherung (1883) nach dem Verbot sozialdemokratischer und sozialistischer Organisationen und Aktivitäten (1878) im Deutschen Reich. Schon in den 1920er und 1930er Jahren waren verschiedene Marxismen angetreten, diesen Veränderungen theoretisch gerecht zu werden und diese Mechanismen der Einbindung zu begreifen. Anstatt sich aber nur der gesetzlichen/juristischen Ebene zu widmen, holten sie sehr viel weiter aus: Kultur, darin sind sich so unterschiedliche Entwürfe wie die von Antonio Gramsci oder Max Horkheimer und Theodor W. Adorno einig, wird als ein Feld für die Reproduktion von Herrschaft erkannt. „Der Generalnenner Kultur enthält virtuell bereits die Erfassung, Katalogisierung, Klassifizierung, welche die Kultur ins Reich der Administration hineinnimmt" (Horkheimer/Adorno 1990: 139). Da Herrschaft auf Repression nicht unbedingt angewiesen ist, greifen also auch die Gegenstrategien zu kurz, die immer an sie anknüpfen. Auch die noch von den europäischen Stadtguerillas der 1970er Jahre vertretene Strategie, „das System" zu Gewaltexzessen zu reizen um seine „faschistische Fratze" bloßzustellen, lief demnach bereits



vierzig Jahre früher – zumindest in Westeuropa – ins Leere.

Auch Michel Foucaults Plädoyer gegen die „Repressionshypothese" beruht auf dieser Infragestellung von Repression als zentralem Moment für den Zusammenhalt von Gesellschaft und die Sicherung von Herrschaft. Ohne zu leugnen, dass es Repression gab und gibt, bestand er darauf, die produktiven und kreativen Aspekte der Macht hervorzuheben. Unterdrückung sei auch und insbesondere hinsichtlich der Sexualität nicht das entscheidende, so Foucault entgegen der langen, genau darauf pochenden Tradition von Sigmund Freud bis zu den 68erInnen. Er unterliege statt einer anstandsverpflichteten Zensur vielmehr geregelten und polymorphen Anreizen zum Diskurs. Der Sex werde dadurch zu einer Sache von Verurteilung und Verwaltung, nicht verhindert, sondern gefördert. Foucault (1983: 112) forderte deshalb dazu auf, die „Macht ohne den König zu denken" sie also nicht als zentrale Instanz oder Institution, sondern als durch alle individuellen Körper hindurchgehend wahrzunehmen.[6] Auch wenn Axel Honneth sicherlich Recht hat, dass es Foucault wie Adorno um die Frage ging, was dem menschlichen Körper im Laufe des Modernisierungsprozesses angetan wird, ist Foucaults „gesteigerte Sensibilität für jene Formen des Leidens" (Honneth 1990: 77) nicht sein einziges Motiv. Das Hervorheben der produktiven Aspekte der Macht ist nicht zuletzt einer ebenso simplen wie plausiblen Einschätzung geschuldet: Würde die Macht nur unterdrücken, wären ihre Effekte nicht so stabil.

Auch wenn beispielsweise positive Deutungen der gegenwärtigen Lage in Lateinamerika anderes evozieren, muss doch konstatiert werden, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse bei allem Leid eher und größtenteils auf Anerkennung denn auf den Willen zum Umsturz stoßen. Die paar Tausend AktivistInnen der Mayday-Bewegung, selbst die Hunderttausende der globalisierungskritischen oder der brasilianischen Landlosenbewegung oder die der „Anderen Kampagne" der Zapatistas in Mexiko, der sich bereits über 1000 Organisationen angeschlossen haben, verschwinden vor der Zahl derer, die nicht rebellieren. Heute nicht und möglicherweise auch nicht irgendwann. Die sozialen Bewegungen sind wie die stummen MitmacherInnen Indizien dafür, dass geschichtliche Prozesse sich in Form gesellschaftlicher Kämpfe vollziehen. Die sozialen Bewegungen deshalb als treibende Kräfte der Geschichte darzustellen – wozu auch postoperaistische Ansätze neigen –, scheint mir allerdings an den gesellschaftlichen Realitäten vorbei zu gehen. Geht es um die Mehrheit, um hegemoniale Verhältnisse, stellt sich doch vor allem eine Frage: Warum ist das Einverständnis mit den bestehenden Verhältnissen so groß? Wird darauf allein vor dem Hintergrund der Repressionshypothese reagiert, gibt es nur eine Antwort: Die Einverstandenen haben nur noch nicht begriffen, wie unterdrückt sie sind, ihre Fesseln noch nicht erkannt und müssen dementsprechend aufgeklärt werden (oder sich selbst aufklären). Darin besteht ein weiterer problematischer Effekt der Repressionshypothese. Denn zum einen wird dabei außer acht gelassen, wie zufrieden und bequem auch die Teilhabe an Privilegien macht, und dass hinter dem vordergründigen Einverständnis gar nicht Rebellion oder Revolte, sondern vielleicht eine noch viel tiefer gehende Zufriedenheit steckt. Zum anderen wird der Blick auf subtilere Effekte der Herrschaft versperrt.

Einverstanden sind nämlich nicht nur die, die direkt oder indirekt profitieren, sondern oft auch jene, die von Teilhabe an gesellschaftlichen Ressourcen weitgehend ausgeschlossen sind. (Sicherlich, es hat Proteste gegen Hartz IV gegeben, aber es ist auch eine große Koalition aus den Parteien gewählt worden, die das historische Ende des Sozialstaats in Deutschland geplant und durchgesetzt haben). Warum die Unterdrückten sich in der Regel eher anpassen statt zu rebellieren, was ein „Akzeptieren dieser Unterdrückung" impliziert, hat Pierre Bourdieu (1987: 601) als „Herrschaftseffekte" beschrieben. Er untermauert sozusagen soziologisch die implizite Annahme Foucaults von der Stabilität der Herrschaft. Die unteren Klassen, so seine viel kritisierte These, begegnen der legitimen Kultur „als einem Ordnungsprinzip" (Bourdieu 1987: 604), nach dem sie sich richten und das ihre soziale Stellung nur zementiert. Bourdieu weist wie Foucault darauf hin, dass Herrschaft in Körper eingelassen ist und über den Habitus die Wahrnehmungs-, Denk- und Gefühlsschemata von Einzelnen prägt. Die Mechanismen der Anerkennung bestimmter Klassifizierungsmuster – also das was als gut, richtig, wichtig etc. gilt – sind laut Bourdieu zentral für die Reproduktion von Herrschaft. Bourdieu bezeichnet diese Übernahme der herrschenden Maßstäbe, durch die sich gesellschaftliche Strukturen perpetuieren, als „symbolische Gewalt".[7]

So lässt sich auch unabhängig davon, ob der Staat als Gewaltmonopol per Polizeiknüppel oder als rechtliche Normierungsinstanz für eine Mehrheit oder auch nur für viele erfahrbar ist, die Repressionshypothese in Frage stellen. Denn von symbolischer Gewalt zu sprechen, führt sie nicht hinterrücks wieder ein. Das Besondere am Gewaltmonopol besteht ja nicht darin, dass Uniformierte legitim zuschlagen dürfen. Es zeitigt

Wirkungen und Effekte die auf diese Art der repressiven Gewalt gar nicht angewiesen ist.[8] Die Repressionshypothese zu verwerfen bedeutet nicht, gesellschaftliche Gewaltverhältnisse zu leugnen! Es heißt vor allem, darauf hinzuweisen, dass diese anders als repressiv gestützt, aufrechterhalten, perpetuiert werden. Gesellschaftliche Verhältnisse sind nie gewaltfrei, aber die Mittel ihrer Aufrechterhaltung variieren extrem. Das Symbolische der Gewalt ist hier weder als „geistig" oder als Gegensatz zu „real" miss zu verstehen, symbolische Gewalt beruht auf materiellen kulturellen Praktiken (Anerkennung, Bescheinigung, Distinktion etc.). Und bei diesen handelt es sich nicht um anthropologische Konstanten oder naturwüchsige Entwicklungen, sondern um geschichtliche Prozesse – das wird von der Kritischen Theorie ebenso betont wie von Foucault und Bourdieu. Als solche sind sie auch prinzipiell umkehr- und veränderbar. Daher muss auf die emanzipatorischen Potenziale hingewiesen werden, die der Kultur auch innewohnen. Kultur (verstanden als Konglomerat von Symbolen, Ritualen und Praktiken) ist also nicht ausschließlich manipulativ, verdummend, imperialistisch und vereinheitlichend, wie Horkheimer und Adorno es in der Kulturindustriethese ausgeführt hatten oder eindimensional, wie Herbert Marcus schrieb, sondern sie birgt Möglichkeiten (wobei man sicherlich nicht so weit gehen muss wie manche VertreterInnen der Cultural Studies, die im bestimmten Hören bestimmter Songs schon „Widerstand" ausmachen). Die kulturelle Ordnung (und Kultur als Ordnungsprinzip) kann also gestört werden, es können andere Ordnungen entworfen werden. Die Selbstverständlichkeit, die der Anerkennung der herrschenden Werte und Normen innewohnt, kann durchaus durchbrochen werden (was Bourdieu et al. vielleicht zu wenig beachtet haben). Das gelingt hin und wieder da, wo stark auf „eigene" Identität gesetzt wird, wo sich also proletarische, indigene, feministische oder sonst wie subkulturelle Lebens- und Politikformen entwickelt haben und wo auf Abgrenzung zu „denen da oben", „den Männern", „den Weißen" etc. gesetzt wird. Die Problematik von Identitätspolitiken wiederum ist auch seit Jahren im Gespräch (vgl. Butler 1991, Hall 1994, zusammenfassend Kastner 2000), jede ihrer zwangsläufigen Vereinheitlichungen ruft wieder neue Ausschlüsse hervor. Sich als unterdrückte Einheit zu formieren, mag strategisch für bestimmte historische Situationen Kampfkraft mäßig sinn- und wertvoll sein. Es birgt aber einen weiteren der vielen Fallstricke, die die Repressionshypothese mit sich bringt: Diese Form der Gemeinschaftsbildung tendiert immer dazu, sich auf die auch von Foucault und Zygmunt Bauman (1995: 302) bemängelte „Freude, „im Recht" zu sein" zu reduzieren. (Eine Neigung übrigens, die schon Antonio Gramsci (1919) hämisch in besonderer Weise den AnarchistInnen zuschrieb: Stehen geblieben seien sie in ihrer theoretischen Entwicklung, „hypnotisiert durch die Überzeugung, dass sie im Recht waren und immer noch im Recht sind.")[9]

Zwar ist gegen Freude prinzipiell nichts einzuwenden, allerdings kommt es in diesem Kontext erfahrungsgemäß zu den ungeheuerlichsten Koalitionen und den gewagtesten Projektionen. Im Mai 2006 fand in Wien im Rahmen des Gegengipfels zum Treffen der Staatschefs aus Lateinamerika, der Karibik und der Europäischen Union ein so genanntes „Tribunal der Völker" statt. Bei diesem wurden die Machenschaften europäischer Konzerne in Lateinamerika angeprangert. Zwar ist man seit Jahren in der Lateinamerika-Solidaritätsszene bemüht, hinsichtlich der Kategorie „Volk" zu differenzieren: Auf dem Subkontinent ist das Wort, ganz anders als in Deutschland oder Österreich, proletarisch oder indigen konnotiert. Wer dort in der politischen Auseinandersetzung von „el pueblo" spricht, meint „die von unten" im Gegensatz zur weißen Oligarchie. Das Bild vom guten, von einer politischen Klasse und transnationalen Konzernen gegängelten „Volk" mag vielleicht auf das Chile oder Uruguay der 1970er noch einigermaßen zutreffen, dürfte sich jedoch spätestens seit der Beteiligung breiter Bevölkerungsschichten am neoliberalen Konsens in Chile, Brasilien oder Kolumbien – auch wenn dabei berücksichtigt wird, was nicht vergessen werden sollte, dass die Durchsetzung dieses Modells tausende von toten GewerkschafterInnen, Frauen-, Menschenrechts- und anderen BasisaktivistInnen gefordert hat – selbst für Lateinamerika als realitätsfern erwiesen haben. Ganz abgesehen von der unglaublichen Suggestion, in Österreich oder Deutschland ließe sich an diese positive Konnotation andocken: „Gute" Lebensweisen „des Volkes" in einer modernen Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft von den „bösen" Gebräuchen „der Konzerne" separieren zu wollen, ist angesichts des involviert Seins aller ein ziemlich lachhaftes Unterfangen. Dass der Kapitalismus über Ausbeutung funktioniert, steht damit weniger in Frage, als dass wir in einer „unterdrückerischen Gesellschaft" (Holloway) leben. Zudem ist es geradezu infam, ausgerechnet hier, wo das „Volk" nicht nur theoriegeschichtlich Ausschlusskategorie par excellence ist, sondern dieser Ausschluss sich auch noch im Massenmord an den europäischen Jüdinnen und Juden konkretisierte, sich positiv auf diese Kategorie zu beziehen.[10]

Auch wenn es hier etwas vereinfachend geschildert ist, sind doch resümierend sehr ähnliche Konstruktionsprinzipien am Werk: Was den AnarchistInnen der Staat, sind den globalisierungs-

7

kritischen Bewegungen die transnationalen Konzerne: Der repressive Gegner.[11] Und das greift zu kurz, weil der Gegner nicht nur repressiv und nicht nur Gegner ist, sondern nicht selten auch Normen-, Werte-, Infrastruktur- und Konsumlieferant (immer noch unschlagbar in Szene gesetzt in der Frage: „Was haben denn die Römer schon für uns getan?“ in Monty Pythons „Das Leben des Brian“). Um Missverständnisse vielleicht zu verringern: Es ist nach wie vor davon auszugehen, dass es eine neoliberale Hegemonie gibt, die sich einerseits als Enteignungsökonomie gebiert und andererseits die Ökonomisierung des Sozialen betreibt. Wie alle Herrschaftsstrukturen basieren auch diese auf Gewalt und die Einpassung von Subjekten in solche Strukturen beruht immer auf sozialen Kämpfen. Dennoch sind die zentralen Mechanismen der Herrschaft in der gegenwärtigen Phase der Entwicklung des Kapitalismus keine repressiven, sondern vielmehr integrative, beteiligende, produktive. Die Mehrheit muss nicht gezwungen werden, den Gürtel enger zu schnallen oder sich zu UnternehmerInnen ihrer selbst zu machen. Denn die symbolische Herrschaft ist weniger eine repressive Konstruktion als vielmehr der Effekt eines Vermögens, Dispositionen und Wahrnehmungsschemata zu schaffen, die für sie empfänglich machen und sie in das Innerste der Körper einprägen. „Das Fundament der symbolischen Gewalt liegt ja nicht in einem mystifizierten Bewusstsein, das es nur aufzuklären gälte“, so Bourdieu (2005: 77), „sondern in Dispositionen, die an die Herrschaftsstrukturen, ihr Produkt, angepasst sind.“ Allein die Umgestaltung der Produktionsbedingungen der Dispositionen kann demnach zu gesellschaftlichen Veränderungen führen.

Einwände gegen diese Verhältnisse auf der Grundlage anzumelden, es sei alles nur ein großer Unterdrückungs- und Verblendungszusammenhang, wird ihnen nicht gerecht: Erstens weil viele gar nicht auf die Idee kommen, unterdrückt zu sein und sie auch bei noch so angestrengter Aufklärung sagen, it’s all right, Baby, ich bin einverstanden. Obwohl auch zwischen Einverständnis, Anerkennung, Hinnahme und einfachem Pragmatismus differenziert werden müsste, sollte doch nachvollziehbar sein, dass nicht in erster Linie oder gar ausschließlich repressive Maßnahmen (oder deren Androhung) zu diesen unterschiedlichen, gegenwärtige Verhältnisse stützenden Verhaltensweisen führen. Zweitens ist unabhängig von Empirie, also von der Zahl der Zufriedenen, zu bemerken, dass auch der theoretische Fokus sich auf andere Aspekte von Macht und Herrschaft richten sollte. Denn sie wirken tatsächlich, die Mechanismen kultureller Anerkennung und Distinktion, die Bourdieu beschrieben und die Diskurswucherungen, von denen Foucault gesprochen hat (und auch die Strategien des Konsenses, auf die die Hegemonietheorie zielt, die aber hier nicht auch noch untergebracht werden konnten). Der Blick auf Fragen der Kollaboration, wie sie in feministischen Debatten im Anschluss an Simone de Beauvoir (1983) gestellt wurden, oder die Ausschlüsse, die auch Gegen-Mobilisierungen produzieren, wird durch das Festhalten an der Repressionshypothese verstellt. Und das führt drittens zu zweifelhaften Koalitionen und Strategien, zu „Gemeinschaften der Rechthabenden“, die außer dem Glauben an den Feind kaum etwas verbindet und die darüber hinaus, wie im genannten Beispiel, nicht nur Kapitalismuskritik auf Kritik an Konzernen reduzieren, sondern auch noch den Holocaust vergessen.

Die Repressionshypothese fallen zu lassen hieße also, etwas esoterisch ausgedrückt, auch sich selbst fallen zu lassen, d. h. ohne den doppelten Boden konstruierter und zweifelhafter Gewissheiten zu agieren.[12]

E-Mail: petzos@yahoo.de

Literatur:

Althusser, Louis 1977: Ideologie und ideologische Staatsapparate, in: ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg/Westberlin, S.108-153.

Bauer, Ulrich und Uwe H. Bittlingmayer 2000: Pierre Bourdieu und die Frankfurter Schule. Eine Fortsetzung der Kritischen Theorie mit anderen Mitteln?, in: Rademacher, Claudia und Peter Wicechens (Hg.): Verstehen und Kritik. Soziologische Suchbewegungen nach dem Ende der Gewissheiten, Wiesbaden (Westdeutscher Verlag), S. 241-298.

Bauman, Zygmunt 1995: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Frankfurt a. M. (Fischer Verlag).

Beauvoir, Simone de 1983: Das andere Geschlecht, Reinbek (Rowohlt Verlag).

Bourdieu, Pierre 1987: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M. (Suhrkamp Verlag).

Bourdieu, Pierre 2005: Die männliche Herrschaft, Frankfurt a. M. (Suhrkamp Verlag).

Bruckmann, Mónica und Theotinio Dos Santos 2006: Soziale Bewegungen in Lateinamerika. Eine historische Bilanz, in: Peripherie. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 142, 36. Jg., Nr. 1, 2006, S. 7-22.

Butler, Judith 1991: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. (Suhrkamp Verlag).

Foucault, Michel 1983: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a. M. (Suhrkamp Verlag).

Gramsci, Antonio 1919: Der Staat und der Sozialismus. Nachwort zu einem Artikel von For Ever „Zur Verteidigung der Anarchie“ vom 28. Juni bis 5. Juli 1919, aus: www.marxistische-bibliothek.de/gramscistaat.html (11.03.2006)

Hall, Stuart 1994: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte

Schriften 2, Hamburg (Argument Verlag), S. 26-43.

Holloway, John 2006: Das Konzept der Macht und die Zapatistas, in: ders.: Die zwei Zeiten der Revolution, Wien (Verlag Turia + Kant), S. 39-55.

Honneth, Axel 1990: Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne; in: ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze; Frankfurt a. M. (Suhrkamp Verlag), S. 73-92.

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno 1990: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente; Frankfurt a. M. (Fischer Verlag).

Hösel, Johannes von 2001: Neue Strategien. Die Repression beim G-8-Gipfeltreffen in Genua, in: graswurzelrevolution, Münster, Nr. 261, September 2001, http://www.graswurzel.net/261/strategien.shtml (22.05.2006)

Kastner, Jens 2000: „Kein Wesen, sondern Positionierung". Zur Geschichte der Identitätspolitik, in: Arranca!, Berlin, Nr. 19, Frühling 2000, S. 6-11.

Kastner, Jens 2005: Staat und kulturelle Produktion. Ethnizität als symbolische Klassifikation und gewaltgenerierte Existenzweise, in: Schultze, Michael, Jörg Meyer, Britta Krause und Dietmar Fricke (Hg.): Diskurse der Gewalt – Gewalt der Diskurse, Frankfurt a. M./ Berlin/ Bern/ Brüssel/ New York/ Oxford/ Wien 2005 (Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften), S.113-126.

Kastner, Jens 2006: Globalisierungskritik und Kräfteverhältnisse. Zur Staatskonzeption bei Zygmunt Bauman, Pierre Bourdieu, Noam Chomsky und Subcomandante Marcos, in: Marchart, Oliver und Rupert Weinzierl (Hg.): Stand der Bewegung? Protest, Globalisierung, Demokratie – eine Bestandsaufnahme, Münster 2006 (Verlag Westfälisches Dampfboot), S. 172-193.

Landauer, Gustav 1989: Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus. Herausgegeben von Siegbert Wolf, Frankfurt a. M. (Luchterhand Verlag).

Poulantzas, Nicos 2002: Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus, Hamburg (VSA).

Anmerkungen:

1 Der Zusammenhang zwischen der Theorie Bourdieus und der Frankfurter Schule findet sich ausgebreitet bei Bauer/Bittlingmayer 2000.

2 Bereits der Anarchist und Aktivist der Münchener Räterepublik von 1919, Gustav Landauer (1989), hatte sich gegen ein solches Staatsverständnis verwehrt und den Staat als „soziales Verhältnis" begriffen. In den 1970er Jahren sind es dann Louis Althusser und Nicos Poulantzas, die hinsichtlich des Staates vom Repressionsparadigma abweichen. Poulantzas (2002) fasst den Staat als Kristallisation von Kräfteverhältnissen.

3 Die Ereignisse sind ausführlich auf indymedia dokumentiert, auch auf deutsch gibt es bereits einige Zeuginnenaussagen: http://germany.indymedia.org /2006/05/147611.shtml (22.05.2006)

4 In den ersten vier Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts war der Anarchismus in verschiedenen Ländern, u. a. in Form anarchosyndikalistischer Gewerkschaftsbewegungen, eine der treibenden Kräfte der ArbeiterInnenbewegung. Die Freie Arbeiter Union Deutschlands (FAUD) hatte noch in den frühen 1920er Jahren etwa 150.000 Mitglieder, die spanische CNT (Confereación Nacional del Trabajo) war in den 1930er Jahren die größte Gewerkschaft der Welt und soziale Bewegungen in Lateinamerika sind ohne ihre anarchistischen Ursprünge nicht denkbar (vgl. dazu Bruckmann/Dos Santos 2006).

5 Dass gewaltsame Unterdrückung ebenso wie deren Androhung nach wie vor wirksame Mittel zur Durchsetzung von Herrschaft sind, wird hier nicht bestritten. Nur sind sie eben nicht mehr die wichtigsten.

6 Die Macht ohne den König zu denken heißt, neue Machtverfahren zu untersuchen, „die nicht mit dem Recht sondern mit der Technik arbeiten, nicht mit dem Gesetz sondern mit Normalisierung, nicht mit der Strafe sondern mit Kontrolle, und die sich auf Ebenen und in Formen vollziehen, die über den Staat und seine Apparate hinausgehen" (Foucault 1983: 110). Macht ist also „der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt" (Foucault 1983: 114).

7 „Die symbolische Gewalt richtet sich mittels der Zustimmung ein, die dem Herrschenden (folglich der Herrschaft) zu geben der Beherrschte gar nicht umhin kann, da er, um ihm und sich selbst, oder besser, seine Beziehung zu ihm zu erfassen, nur über Erkenntnismittel verfügt, die er mit ihm gemein hat, und die, da sie nur die verkörperte Form des Herrschaftsverhältnisses sind, dieses Verhältnis als natürlich erscheinen lassen (…)." (Bourdieu 2005: 66) Als paradigmatisches Beispiel für die Paradoxien der symbolischen Gewalt gilt Bourdieu die männliche Herrschaft.

8 Als einen solchen Effekt mit ganz handfesten Auswirkungen habe ich beispielsweise „Ethnizität" zu beschreiben versucht, vgl. Kastner 2005.

9 Auch die im Anfangszitat zum Ausdruck kommende Illusion, der herrschenden Ordnung gefährlich zu sein, obwohl die objektiven Bedingungen für Störmomente kaum gegeben sind – so reicht die ganze technische Ausrüstungen des bundesweiten Linksradikalismus wohl gerade an die einer mittelgroßen Sparkassenfiliale heran –, wird durch die Repressionshypothese genährt. Was im Übrigen kein Argument für Gramscis sonstige Haltung dem Anarchismus gegenüber ist.

10 Der in Lateinamerika immer noch beliebte Demo-Spruch, dass das vereinigte Volk nicht zu besiegen sein wird („El pueblo unido jamás será vencido!"), formuliert auf mitteleuropäische Verhältnisse bezogen nichts anderes als eine Schreckensvision.

11 Zum Staatsverständnis in der globalisierungskritischen Bewegung vgl. Kastner 2006.

12 Mein Dank gilt der grundrisse-Redaktion, die mich auf viele offene und fragliche Aspekte dieser Skizze aufmerksam gemacht hat. Auch wenn der Text – nicht zuletzt aufgrund der vielen darin verwendeten Großbegriffe – sicherlich immer noch undichte Stellen enthält, kann er vielleicht dazu dienen, die Diskussion über die aufgezeigten Schwächen gegenwärtiger sozialer Bewegungen in Gang zu halten.

Minimol

Bridget Anderson: Doing the Dirty Work? Migrantinnen in der bezahlten Hausarbeit in Europa - ein Rezensionsessay

Anhand einer Fülle von empirischem Material aus den Jahren 1995 und 1996, das Interviews mit Hausarbeiterinnen und Arbeitgeberinnen in Privathaushalten ebenso wie Befragungen in Arbeitsvermittlungsagenturen und NGOs umfasst, untersucht Bridget Anderson die Lebens- und Arbeitsbedingungen von migrantischen Hausarbeiterinnen in 5 verschiedenen europäischen Städten (Athen, Barcelona, Bologna, Paris, Berlin). Gleichzeitig wird die unterschiedliche Entwicklung der Einwanderungsgesetzgebung sowie der arbeitsrechtlichen Situation in den einzelnen Staaten dargestellt, da diese die Situation der Hausarbeiterinnen maßgeblich beeinflussen. Anschließend werden die Gemeinsamkeiten herausgearbeitet, sodass eine Gesamtdarstellung möglich ist.

Dabei ergibt sich folgendes Bild: Bezahlte Hausarbeit in West(Europa) wird hauptsächlich von Migrantinnen verrichtet, darüber hinaus von zwei Gruppen von Frauen mit Staatsbürgerschaft des jeweiligen Staates: einerseits ältere arme Frauen und andererseits Studentinnen. Die Chefinnen (von der Autorin Arbeitgeberinnen genannt) der Hausarbeiterinnen in Privathaushalten sind fast durchwegs weiblich. Durch die geschlechtsspezifische Zuschreibung der Zuständigkeit für Reproduktionsarbeit an Frauen bleiben Männer als unsichtbare Dritte scheinbar draußen aus dem Verhältnis Arbeitgeberin-Hausarbeiterin. Die Lebens- und Arbeitsbedingungen der migrantischen Hausarbeiterinnen hängen im Wesentlichen von 4 Faktoren ab:

1) von ihrem Einwanderungsstatus, d. h., ob ihr Aufenthaltsstatus legal ist oder nicht;
2) von der arbeitsrechtlichen Situation, d. h., ob sie einen Arbeitsvertrag haben bzw. wie dieser aussieht;
3) ob sie durch ihre Arbeitserlaubnis an die Arbeitgeberin gebunden sind oder die Arbeitsstelle legal wechseln können;
4) ob sie im Haushalt der Arbeitgeberin leben (live in) oder nicht (live out).

„Du arbeitest von der ersten Minute an, ...

Viele Frauen verschulden sich, um überhaupt nach Europa gelangen zu können. Sind die Schulden abgearbeitet, schicken sie Geld an ihre Familien in den Herkunftsländern. Insbesondere neu eingewanderte Migrantinnen ohne soziale Kontakte und ohne Papiere leben in den Haushalten der Arbeitgeberinnen, da sie dadurch keine Miete, Strom etc. zahlen müssen sowie verpflegt werden. Das senkt die Löhne und führt zu sklavereiartigen Verhältnissen, da es keine klare Trennung zwischen Arbeitszeit und Freizeit gibt, sowie Frauen ohne Papiere extrem abhängig und erpressbar durch die Arbeitgeberinnen sind oder auch Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis an eine bestimmte Arbeitgeberin gebunden sind.

Innerhalb von live-in-Arbeitsverhältnissen hat die Hausarbeiterin nahezu rund um die Uhr zur Verfügung zu stehen, weder die Arbeitszeit noch die Arbeitsaufgaben sind festgelegt, die Arbeiterin ist der Willkür der Arbeitgeberin ausgeliefert. Viele live-in-Arbeiterinnen sind für Altenpflege und/oder Kinderbetreuung zuständig. Nicht selten werden sie ohne zusätzlichen Lohn an nicht im gleichen Haushalt lebende Familienangehörige verliehen. Das Einbehalten des Passes wie auch das Nichtgewähren von zustehenden freien Tagen sind übliche Praxis, Verweigerung von Lohnzahlungen keine Seltenheit. Entlassungen im Krankheitsfall oder bei Schwangerschaft sind branchenüblich. Da es keine Festlegung der Arbeitsinhalte gibt, können auch diverse Neurosen der HausherrInnen auf Kosten der Hausarbeiterinnen ausgelebt werden. Dazu zählt u. a. dass die Wäsche trotz Vorhandensein einer Waschmaschine mit der Hand gewaschen wird oder täglich alle im Haushalt vorhandenen Schuhe geputzt werden müssen. Üblich ist, dass Hausarbeiterinnen Haustiere versorgen müssen, die menschenähnlich behandelt werden und im Haushalt über ersteren stehen.

... kaum dass du die Augen aufgeschlagen hast, ...

Migrantische Hausarbeiterinnen, die sich bereits länger in den Zielländern aufhalten, bemühen sich daher – oft mithilfe von migrantischen Netzwerken –, ihr Leben so zu organisieren, dass sie nicht im Haushalt der Arbeitgeberin leben. Manche live-out-Arbeiterinnen haben eine ganze Stelle, die meisten arbeiten jedoch in mehreren Haushalten. Das macht sie unabhängiger von einzelnen Arbeitgeberinnen, erfordert allerdings ein effizientes Zeitmanagement, da sie zwischen den verschiedenen Arbeitsstätten lange Anfahrtszeiten in Kauf nehmen müssen. Bei Befragungen von Mitarbeiterinnen der Arbeitsvermittlungsagenturen in den einzelnen Staaten kam deutlich zum Ausdruck, dass Arbeitgeberinnen meist live-in-Arbeiterinnen suchen, während die Hausarbeiterinnen selbst live-out-Stellen bevorzugen – nicht zuletzt aufgrund der leichter durchsetzbaren Unterscheidung zwischen Privatzeit und Arbeitszeit bei live-out-Arbeitsverhältnissen. Bridget Anderson beschäftigt sich den größten Teil des Buches mit live-in-Arbeit. Diese ist paradigmatisch für ihren Ansatz, dass bei Reproduktionsarbeit nicht die Arbeitskraft, sondern die gesamte Persönlichkeit gekauft wird.

... bis zur letzten, wenn du sie wieder schließt."

Zur Beleuchtung der Frage, ob der insbesondere für live-in-Arbeitsverhältnisse häufig verwendete Begriff der Sklaverei zutreffend ist, vergleicht die Autorin die Situation weiblicher Haussklavinnen in den amerikanischen Südstaaten im 18. und 19. Jh. mit jener von Hausarbeiterinnen heute im Hinblick auf Bewegungsfreiheit, Lohn, Eigentum an der Arbeiterin, Gewalt und sexualisierter Gewalt, wobei sie auch die Funktion der schwarzen versklavten Frau für die Position der weißen Hausherrin auf der symbolischen und praktischen Ebene in den Blick nimmt.

Sie kommt zu dem Schluss, dass die Erfahrungen vieler migrantischer Hausarbeiterinnen in aller Welt zu einem großen Teil durchaus jenen der Haushaltssklavinnen in den amerikanischen Südstaaten des 18. und 19. Jahrhunderts entsprechen. Hausarbeiterinnen heute haben zwar mehr Rechte, können diese de facto aber oft nicht wahrnehmen. Arbeitgeberinnen besitzen die Arbeiterinnen nicht, doch wenn das Visum der Hausarbeiterin – wie z. B. in den USA – an eine bestimmte Arbeitgeberin gebunden ist, kann keine Rede von „freier" Lohnarbeit sein. Arbeitgeberinnen haben direkte personalistische Macht über die Grundbedürfnisse der Hausarbeiterin wie Wasser, Nahrung, Kleidung, Waschmöglichkeiten, Warmwasser und Heizung, verbunden mit Willkür in der Zuteilung und im Entzug.

In diesem Zusammenhang thematisiert Bridget Anderson auch den maternalistischen Charakter des Verhältnisses zwischen Arbeitgeberin und Hausarbeiterin, der im Bewusstsein der Arbeitgeberin das Arbeitsverhältnis so weit verkehrt, dass es zur Gefälligkeit der Arbeitgeberin wird, dass die Hausarbeiterin für sie arbeiten darf. Mitleid wird zur vorgeblichen Motivation für die Beschäftigung von migrantischen Arbeiterinnen. Das Arbeitsverhältnis wird personalisiert, die Hausarbeiterin als Teil der Familie oder als „Freundin" bezeichnet. Die Gewährung von Rechten wird zu Güte, die Anerkennung des Arbeitsverhältnisses als Arbeitsverhältnis verweigert. Die Hausarbeiterin jedoch, die diese persönliche Beziehung gar nicht will, da sie für sie zusätzliche Arbeit an der Psyche der Arbeitgeberin bedeutet, die also des Geldes wegen arbeitet, gilt als undankbar.

Bezahlte Hausarbeit als rassifizierter Ausweg aus dem Konflikt um Reproduktionsarbeit

Durch bezahlte, großteils migrantische Hausarbeit, wird der Konflikt über die hierarchische geschlechtliche Arbeitsteilung und quasi naturwüchsige Zuweisung von Reproduktionsarbeit an Frauen aus den privaten Paarbeziehungen und Familien der Mittel- und Oberschicht ausgelagert, die sexistische Arbeitsteilung festgeschrieben, rassifiziert und zu einem Klassenverhältnis gemacht. Nach wie vor ist der Anteil von Männern, die Hausarbeit verrichten, verschwindend gering. Bereits das Fragezeichen in „Doing the Dirty Work?" verweist auf die

Infragestellung der feministischen These aus den 70er und 80er Jahren über den Zwang zur Hausarbeit als großen Gleichmacher unter Frauen. Die Ausblendung der (auch in Europa zunehmenden) bezahlten Hausarbeit in Privathaushalten, die großteils von migrantischen Frauen verrichtet wird, bedeutet, real existierende Rassen- und Klassenspaltungen in der Reproduktionsarbeit zu ignorieren. Migrantische Hausarbeit ist der individuelle, rassifizierte Ausweg aus dem zunehmenden gesellschaftlichen Widerspruch zwischen der Auflösung der Großfamilie, der Zunahme der Scheidungen und der weiblichen Lohnarbeit einerseits und dem Rückbau staatlicher Institutionen im Reproduktionsbereich (Kindergärten, Pflegeeinrichtungen ...) im Zuge der Privatisierung des Sozial- und Gesundheitswesens auf dem Rücken von Migrantinnen und führt zu sklavereiähnlichen Arbeitsverhältnissen.

Aufgrund der Alterung der Bevölkerung in Europa sowie der parallel dazu erfolgenden Ausweitung des Bargelds für Pflegearbeit direkt an Pflegebedürftige oder Angehörige geht die Autorin von einer Ausweitung des informellen Marktes für Pflegearbeit in den nächsten Jahren aus. Alte Menschen benötigen häufig eine Rund-um-die-Uhr-Betreuung. Da illegalisierte Migrantinnen dazu gezwungen sind, ihre Arbeitskraft sehr billig zu verkaufen, sind sie besonders begehrt. Aufgrund ihrer mangelnden sozialen Absicherung tragen sie ein hohes Armutsrisiko, vor allem im Alter.

Bezahlte Hausarbeit ist neben Sexarbeit für die meisten Migrantinnen die einzige Arbeitsmöglichkeit in Europa – im Besonderen, aber nicht nur, für jene ohne legalisierten Aufenthaltsstatus. Der enge Zusammenhang zwischen Hausarbeit und Sexualität zeigt sich auch daran, dass Hausarbeiterinnen häufig sexuellen Übergriffen ausgesetzt sind, Inserate von Hausarbeiterinnen als Sexangebote missverstanden werden und z. B. thailändische Sexarbeiterinnen in Berlin im Unterschied zu ihren deutschen Kolleginnen die Bordelle saubermachen müssen. Die Tatsache, dass bezahlte Hausarbeit nahezu die einzige Lohnarbeit ist, die Migrantinnen offensteht, hat nichts mit deren Ausbildung zu tun. Es gibt auch Hausarbeiterinnen mit abgeschlossener Berufsausbildung oder akademischen Titeln. Es findet hierdurch eine massive Entwertung von Arbeitskraft nach rassistischen und sexistischen Kriterien statt.

Kampf um Rechte

Die Selbstorganisation von migrantischen Hausarbeiterinnen für bessere Arbeitsbedingungen wird durch die Kombination von extremer Isolation bei live-in-Arbeit und oft illegalem Aufenthaltsstatus stark erschwert. Bridget Anderson ist Mitarbeiterin von Kalayaan, einer Gruppe in Großbritannien, die für die Rechte von migrantischen Hausarbeiterinnen kämpft. 1998 wurde eine Kampagne zur Legalisierung von Hausarbeiterinnen geführt, die sich vorrangig auf die Verbesserung der Situation von Frauen bezog, die als Hausarbeiterinnen mit nicht-britischen Arbeitgeberinnen nach Großbritannien einreisen und deren Aufenthaltserlaubnis an diese gebunden ist, sodass sie bei Arbeitsplatzwechsel in die Illegalität gedrängt werden. Die Forderungen der Kampagne waren Generalamnestie für migrantische Hausarbeiterinnen ohne legalen Aufenthaltstitel, die Verpflichtung zu schriftlichen Arbeitsverträgen sowie das Recht auf Wechsel des Arbeitsplatzes. Ergebnis der Kampagne ist, dass die damalige konservative Regierung einerseits ein Gesetz zur Legalisierung von bereits im Land befindlichen migrantischen Hausarbeiterinnen erlässt, das einzelfallbezogen ist und zahlreiche Hürden für die migrantischen Hausarbeiterinnen enthält, und andererseits die Einwanderungsbestimmungen noch restriktiver werden, vorgeblich zum Schutz der Hausarbeiterinnen.

Die Organisationsstruktur der Kampagne war eine doppelte, einerseits eine Organisation der migrantischen Hausarbeiterinnen selbst (Waling Waling) und andererseits eine Unterstützerinnengruppe (Kalayaan). Bridget Anderson begründet diese Struktur mit der Sprachrohrfunktion der Unterstützerinnen, die sich aus der Illegalisierung und Isolierung der Migrantinnen ergibt. Bis auf die Feststellung, dass Migrantinnen im Vorstand von Kalayaan sitzen, jedoch keine Unterstützerinnen im Vorstand der Migrantinnenorganisation Waling Waling, äußert sie sich leider nicht zu der Gefahr der Abbildung des maternalistischen Verhältnisses von Arbeitgeberin und Hausarbeiterin innerhalb dieser Kampagnenstruktur und dem Umgang damit in der Praxis bzw. welche Auseinandersetzungen hierzu geführt wurden. Auch unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die Unterstützerinnenorganisation Kalayaan als Sprachrohr für die illegalisierten



Hausarbeiterinnen fungiert, drängt sich die Frage auf, warum der ganze Abschnitt „Kalayaan kämpft gegen die Einwanderungsbestimmungen“ betitelt ist, obwohl in dieser Doppelstruktur die Organisation der Migrantinnen selbst „Waling Waling“ heißt.

Im Update von 2005 beschäftigt sich die Autorin auch mit der Frage der Auswirkungen von Konventionen gegen Menschenhandel, die ein wucherndes Betätigungsfeld für NGOs darstellen, auf die Migrantinnen. Geht es herbei um den Schutz der Opfer oder um die Kontrolle der Migration? Die Nationalstaaten selbst sind die Voraussetzung für die Existenz von Menschenhandel, darum richten sich Gesetze gegen Menschenhandel immer auch gegen die gehandelten Menschen. Gäbe es keine restriktiven Einwanderungsgesetze, wären Migrantinnen nicht auf Schlepperorganisationen angewiesen. Die Gesetzgebung zum Menschenhandel sorgt für die moralische Selbsterhöhung des Staates bei gleichzeitiger immer stärkerer Beschneidung der Rechte von Migrantinnen. Die Grausamen sind immer die Anderen, die Fremden. Die Propaganda gegen Menschenhandel ist daher Teil der rassistischen Konstruktion. Gesetze gegen Menschenhandel sind immer auch Gesetze gegen unkontrollierte Mobilität von Menschen, sowie gegen jene, die diese ermöglichen und organisieren.

Gesellschaftsvertrag unter freien und gleichen weißen Männern?

In den theoretischen Teilen, die mehr als die Hälfte von „Doing the Dirty Work?“ umfassen und in die der empirische Teil eingebettet ist, versucht Bridget Anderson das komplizierte Ausbeutungsverhältnis der Reproduktionsarbeit zu fassen. Sie lotet viele verschiedene Ebenen aus, wobei sich manche Fäden als lose Enden verlieren. Ausgehend von den konkreten Arbeitsbedingungen von Hausarbeiterinnen sowie ihrer persönlichen Beteiligung an Kampagnen für die Anerkennung der Rechte von Hausarbeiterinnen als Arbeiterinnen stellt die Autorin fest, dass es praktische und theoretische Probleme bei der Anwendung des Konzepts des Arbeitsvertrages auf Hausarbeit gibt, und geht der Frage nach, was Hausarbeit von anderer Arbeit bzw. bezahlte Hausarbeit von anderer Lohnarbeit unterscheidet und worin die Schwierigkeiten bestehen, vertragliche Arbeitsbedingungen auf diese anzuwenden.

Sie wendet sich der bürgerlichen Vertragstheorie zu und stellt mit bell hooks (1981), Carole Pateman (1983, 1988, 1992) und anderen die These auf, dass der so genannte ursprüngliche Gesellschaftsvertrag unter freien Männern nur unter der Prämisse funktioniert, dass zugleich ein Geschlechter- und ein Sklavenvertrag, deren Objekte Frauen bzw. Sklaven sind, existieren. Als Subjekte seien Frauen und Sklaven vom Vertrag ausgeschlossen, da sie zu einem Teil der Natur erklärt werden, sodass der bürgerliche Gesellschaftsvertrag nur für weiße Männer Geltung hätte.

Zwar spricht sie mit Marx davon, dass die Vertragsfreiheit und -gleichheit im Falle des Arbeitsvertrages trügerischer Schein seien, da das menschliche Arbeitsvermögen nicht wie anderes Eigentum behandelt werden könne. Die Trennung zwischen Person und zu verkaufender Arbeitskraft sei immer Fiktion, dieser Schein spiele jedoch im konkreten Akt des Verkaufs der Arbeitskraft keine Rolle. In der (bezahlten) Hausarbeit hingegen werde nicht die Arbeitskraft, sondern die gesamte Persönlichkeit verkauft – oder anders ausdrückt, eine Rolle gespielt – und daher könne die Fiktion der Trennung zwischen Mensch und Arbeitskraft nicht aufrechterhalten werden, weshalb keine Vertragsfähigkeit bestünde. Bezahlte Hausarbeiterinnen reproduzieren Menschen und soziale Beziehungen. Die Arbeitgeberin kaufe Kommandogewalt – nicht nur über die Arbeitskraft, sondern über die gesamte Person. Dies versucht die Autorin einerseits aus der Form der Familie und andererseits aus dem besonderen Charakter von Reproduktionsarbeit – dem Doppelcharakter von Pflege als Arbeit und Pflege als Liebe – abzuleiten.

Die ideologische Konstruktion der Familie geht einher mit der geschlechtsspezifischen Scheidung zwischen öffentlicher männlicher Geschäftswelt und dem Haus als von der Frau gestaltetem privatem Rückzugsort für den Mann. Da das Ideal der bürgerlichen Frau jedoch rein im Sinne von frei von Schmutz und Sexualität ist, muss die Frau von einer schmutzigen, weniger weißen Frau gedoppelt werden. Reproduktionsarbeit (in ihren beiden Aspekten der Hausarbeit und der Sexualität) ist dreifach naturalisiert: sie ist sexistisch und rassistisch zugeteilt sowie nicht als Arbeit, sondern als Naturhaftigkeit definiert, wie ja auch Frauen und Nicht-Weiße Teil der Natur sind. Dies kumuliert in der Aussage, dass Arbeitsverträge Beziehungen unter Frauen nicht erfassen könnten.

Ein Problem hierbei ist, dass sie den so genannten ursprünglichen Gesellschaftsvertrag und die angebliche Vertragsgleichheit zwar einerseits als Schein denunziert, andererseits an entscheidenden Stellen dann doch als nicht hinterfragte Realität setzt. Dies führt unter anderem zu einem unscharfen Ausbeutungsbegriff, dort wo sie von der Ausbeutung in der Hausarbeit und dem ungleichen Tausch in der bezahlten Hausarbeit spricht, und dabei impliziert, dass in so genannten normalen

Arbeitsverhältnissen keine Ausbeutung und gleicher Tausch stattfinden. Ferner entsteht der Eindruck, als wären vertragliche Rechte von ArbeiterInnen durch den so genannten ursprünglichen Gesellschaftsvertrag seit Beginn des Kapitalismus gewährt worden (zumindest weißen Männern) und nicht im Laufe der Geschichte erkämpft. Auch wird das Idealbild der bürgerlichen Familie als Folie über die gesamte (weiße) Gesellschaft gelegt. So wird eine Gesellschaft skizziert, in der keine weiblichen Arbeiterinnen existieren, sondern ausschließlich männliche Arbeiter und zu ihnen gehörige weibliche Hausfrauen.

Dort, wo die Autorin über den besonderen Charakter von Reproduktionsarbeit als Doppelcharakter von Pflege als Arbeit und Pflege als Liebe spricht, entsteht das eigentümliche Bild, Reproduktionsarbeit als Liebe könne nur in der privaten Form der Familie organisiert sein – als seien liebevolle Beziehungen außerhalb der Familie nicht möglich. Dies ist von Bridget Anderson sicherlich nicht beabsichtigt, sondern zu einem großen Teil dem Umstand geschuldet, dass Reproduktionsarbeit vorwiegend in Familien und familienähnlichen Strukturen geleistet wird. Sie führt jedoch den Gegensatz zwischen Haus und Markt an, wobei das Haus den sicheren Hort vor der Selbstsucht der Welt, den Ort der Gefühle, darstelle. Dies hat nun wenig mit der sozialen Realität innerhalb von Familien zu tun. Immerhin findet der bei weitem überwiegende Teil von Gewaltdelikten innerhalb von Familien statt. Die Einführung des Begriffes Liebe ist gerade im Zusammenhang mit der Familie problematisch und es stellt sich die Frage, ob dadurch nicht ein Mythos verfestigt statt aufgebrochen wird. Es mag sein, dass befragte Arbeitgeberinnen angeben, dass Kindermädchen ihren Kindern mehr Zuneigung entgegenbrächten und sie diese daher gegenüber Kindergärten bevorzugen würden. Ähnlich wie bei der Pflege alter Menschen, die 24-Stunden-Betreuung benötigen, werden jedenfalls die größere Flexibilität und Verfügbarkeit der Hausarbeiterinnen eine ausschlaggebende Rolle spielen. Auch in Kindergärten etc. wird Liebe produziert, es existieren jedoch klare Definitionen des Arbeitsinhalts und der Arbeitszeiten sowie der Entlohnung, es gibt kein persönliches Verhältnis zur Arbeitgeberin und es wird gemeinsam mit Kolleginnen gearbeitet.

Zusammenfassend ergeben sich aus der Lektüre von „Doing the Dirty Work?“ zwei offene Fragenkomplexe. Zum Einen bleiben die beiden Ebenen – jene der sozialen Organisation von Reproduktionsarbeit in der privaten Form der Familie und jene ihres Doppelcharakters als Arbeit und als Liebe – merkwürdig unverbunden. Es ist fragwürdig, ob es einen Charakter von Arbeit, der ihr als unabänderliches Wesen jenseits ihrer sozialen Organisation innewohnt, überhaupt geben kann. Zum Anderen ist es überlegenswert, ob nicht bei jeder Lohnarbeit – über Dienstleistungen und affektive Arbeit hinaus – die Persönlichkeit verkauft und Liebe (um bei dem Begriff der Autorin zu bleiben) verausgabt wird, da die Abtrennung des menschlichen Arbeitsvermögens von der Person eine fiktive ist und sich der Doppelcharakter von Arbeit in jeder Lohnarbeit als Tauschwert- und Gebrauchswertseite wiederfindet.

Im Update 2005 beschreibt die Autorin nochmals ausführlich die Schwierigkeiten, die bei der Anerkennung von Hausarbeit als Arbeitsverhältnis auftreten. In ihrem Bemühen, das Besondere der bezahlten Reproduktionsarbeit zu fassen, betont sie das Trennende und nicht das Gemeinsame mit anderen Formen der Lohnarbeit. Viele von ihr festgestellten Merkmale erscheinen mir jedoch gerade im Zuge der Prekarisierung als weitverbreitet. Auch in anderen Arbeitsverhältnissen existieren permanente Auseinandersetzungen um Ausweitung von Arbeitsinhalten und Intensivierung der Arbeit. Auch in anderen Arbeitsverhältnissen gibt es Stehzeiten, Bereitschaftszeiten und Anwesenheit auf Abruf. Überall gilt: Am Arbeitsplatz sein heißt auch während Bereitschaftsdiensten Arbeit und nicht Freizeit. Einzelverträge sind immer schwieriger durchzusetzen als Kollektivverträge, das ist kein Spezifikum der bezahlten Hausarbeit. Auch in anderen Sektoren stellt sich die Frage nach der Durchsetzung von Verträgen, insbesondere bei illegalisierten ArbeiterInnen. Dass Hausarbeiterinnen ihren Arbeitgeberinnen als Vereinzelte gegenüber stehen, macht es für sie besonders schwierig.

Was die Verpersönlichung des Verhältnisses zwischen Arbeitgeberin und Arbeiterin betrifft, so zeigen Arbeitserfahrungen in Klein- und Kleinstunternehmen, das auch dort keine klare Trennlinie zwischen Arbeit für den Betrieb und Arbeit für die persönlichen Bedürfnisse der Arbeitgeberin existiert und die Arbeiterin vor der Notwendigkeit der permanenten Abgrenzung gegenüber dem Privaten der Arbeitgeberin steht, um nicht völlig von dieser aufgesogen zu werden. Ein von ihr aufgegriffener Aspekt ist allerdings sehr interessant. Einerseits sieht sie bei einer etwaigen Regulierung und Professionalisierung der bezahlten Hausarbeit die Gefahr der Hierarchisierung und Spaltung der Hausarbeiterinnen bis hin zur Vertreibung der Migrantinnen aus qualifizierteren Bereichen wie Kinderbetreuung und Altenpflege. Andererseits hält sie dies überhaupt nicht für möglich, da sich der Großteil der Haushalte dann keine bezahlten Hausarbeiterinnen mehr leisten könnte. Das hieße allerdings, dass im Kampf von Hausarbeiterinnen

um ihre Rechte ein gesamtgesellschaftliches Problem öffentlich sichtbarer werden würde. Der Zerfall der Familie würde eine kollektive Antwort benötigen, stattdessen wird insbesondere Frauen die alleinige Verantwortung im Privaten für nicht mehr ausbeutbare Menschen aufgebürdet. Gerade durch das direkte persönliche Gewaltverhältnis in der Familie und die nicht vorhandene Vergesellschaftung der Pflege- und Reproduktionsarbeit wird die erniedrigende Behandlung der migrantischen Hausarbeiterinnen möglich.

Während der Arbeit an dieser Buchbesprechung flammt in Österreich eine Debatte zum Pflegenotstand auf und dieser wird Thema im Wahlkampf zur Nationalratswahl. Auch in Österreich sind in der Altenpflege zu einem großen Teil illegalisierte Frauen ohne Aufenthalts- und Arbeitsgenehmigung tätig, z. T. um Stundenlöhne zwischen 2 und 3 Euro, was aufgrund der knappen Bemessung des Pflegegeldes nicht verwundert. Hochrangige Politiker beschäftigen solche „Schwarzarbeiterinnen“ für die Pflege ihrer Angehörigen. Auffällig ist, dass im öffentlichen Diskurs bis auf wenige Ausnahmen nahezu durchgängig von (ausländischen oder osteuropäischen) Pflegern gesprochen wird und damit die Feminisierung der Pflegearbeit unsichtbar gemacht wird.

„Migrantische Hausarbeiterinnen machen sich selbst hör- und sichtbar“

Obwohl das Buch mit dem Satz „Migrantische Hausarbeiterinnen machen sich selbst hör- und sichtbar“ endet, bleiben die Hausarbeiterinnen selbst merkwürdig blass. Sie sprechen als Vereinzelte. Es gibt wenig Aussagen von Hausarbeiterinnen über ihre Organisierungsversuche und die Probleme, die damit verbunden sind. Es scheint, als wären die Unterstützerinnen das organisierende, fürsprechende Element. Trotz des guten Willens und gegenteiliger Absicht bleibt Bridget Anderson häufig dem Opferblick verhaftet. Die Autorin gerät in eine ganze Reihe von Dilemmata, indem sie die Besonderheit der Reproduktionsarbeit in deren Charakter statt in deren privater Organisation sucht, das gemeinsame Interesse von Arbeitgeberin und Arbeiterin als Frauen, denen Reproduktionsarbeit zugewiesen ist, aufrechterhält und theoretisch zu untermauern versucht sowie ausführlich mit der Frage befasst ist, ob Reproduktionsarbeit Arbeit wie jede andere ist und vom Staat reguliert werden kann bzw. soll, statt das Hauptaugenmerk auf die Frage zu legen, wie sich Hausarbeiterinnen unter den Bedingungen der Isolation und Illegalisierung organisieren und Verbesserungen ihrer Arbeitsbedingungen durchsetzen können. Die Fragestellung am Ende des Buches, ob bezahlte Hausarbeit die Ungleichheit zwischen Frauen fördert oder ob sie als normaler Job behandelt werden soll, ist eine moralisch-idealistische, da sie an den konkreten Bedürfnissen der in Europa lebenden migrantischen Hausarbeiterinnen vorbei geht.

Letztendlich kommt jedoch auch Bridget Anderson zu dem Schluss: „Behandelt man Hausarbeit als einen Job wie jeden anderen, so ergibt sich daraus keine Lösung für den Umgang mit den immensen Widersprüchen und Unklarheiten, die dem Verhältnis zwischen migrantischer Hausarbeiterin und Arbeitgeberin inhärent sind. (...) Der Ruf nach Verträgen für Hausarbeit widerspricht dem ganz langfristigen Ziel, dass es überhaupt keine Hausarbeiterinnen mehr gibt, aber nicht automatisch. Tatsächlich handelt es sich um einen Schritt auf dem Weg. Angesichts der ungleichgewichtigen Machtverteilung zwischen Arbeitgeberinnen und Arbeiterinnen in Privathaushalten ist jeder Prozess, der die Selbstorganisierung der Arbeiterinnen erleichtert, ein wichtiger Fortschritt.“ Bei aller Kritik ist das Buch lesens- und empfehlenswert sowie sehr ergiebig für weitere Überlegungen. Es ist der Autorin hoch anzurechnen, dass sie die Frage nach „Differenzen zwischen Frauen“ in der sozialen Realität ansiedelt. Entgegen einer Kulturalisierung des Sozialen sagt sie ganz klar, dass die Rassifizierung der bezahlten Reproduktionsarbeit nicht durch die Rasse, sondern durch den Einwanderungsstatus entsteht. Macht wird nicht in einem allmächtigen Diskurs verortet, sondern in konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen.

Zum Abschluss möchte ich auf ein Beispiel für kollektive Kämpfe von HausarbeiterInnen aus jüngerer Zeit verweisen. Im Jänner 2006 streikten in Indien 20.000 gewerkschaftlich organisierte HausarbeiterInnen einen Tag lang für ihre Anerkennung und Rechte als ArbeiterInnen.

E-Mail: minimol@silverserver.at

Literaturangaben:

Bridget Anderson, (2006) „Doing The Dirty Work? Migrantinnen in der bezahlten Hausarbeit in Europa“, übersetzt von G. Deckert, Verlag Assoziation A, Berlin/Hamburg

hooks, bell, (1981) Ain't I a Woman: Black Women and Feminism, London: Pluto Press.

Pateman, Carole, (1983) „Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy“ in S. Benn und G. Gaus, (eds) Private and Public in Social Life, London: Croom Helm.

Pateman, Carole, (1988) The Sexual Contract, Cambrigde: Polity Press.

Pateman, Carole, (1992) „Equality, Difference, Subordination: the Politics of Motherhood and Women's Citizenship“ in G. Bock und S. James (eds) Beyond Equality and Difference.

Vorbemerkung: Lesekreis „Sein und Ereignis“ von Alain Badiou und ein Bericht darüber.

Die grundrisse Redaktion ist ja – und das ist gut und nicht schlecht – ein bunt zusammengewürfelter Haufen von (Ex)autonomen, Extrotzkisten, Exmaoisten; inspiriert durch die operaistische und feministische Aufarbeitung linker Theorien und antirassistischer Theoriebildung. Für manchen / manche der Redaktion war daher einfach die Tatsache, dass ein Exmaoist und Philosoph wie Badiou dem Projekt der Emanzipation die „Treue“ hält und nicht wie viele in Frankreich als „Nouveaux Philosophe“ zum Apologeten des Parlamentarismus oder sogar zum Unterstützer der „demokratischen“ Interventionskriege wurde, ein Grund sich seine philosophischen Konzepte und die Rezeption der Philosophie anzusehen sowie die Organisation, in der er mitarbeitet – die Organisation politique - soweit das von Österreich aus möglich ist. (Die von der Organisation politique im Zusammenhang mit der Bewegung der Sans Papier geprägte Losung: „Jeder der von hier ist, ist von hier“ wurde auch in Österreich im antirassistischen Umfeld öfters zitiert.)

Nach dem Erscheinen seines Hauptwerks „Sein und Ereignis“ auf deutsch - 20 Jahre nach dem Erscheinen in französischer Sprache und fast gleichzeitig mit dem Erscheinen von „Sein und Ereignis Band 2: logiques des mondes“ auf französisch – wurde dann im Rahmen eines Keine_Uni Lesekreises http://not.priv.at/keineuni/Alain_Badiou beschlossen, sich dieses Buches (557 Seiten!) anzunehmen. Nach regen Debatten im Frühjahr und dem sanften Verschlummern des Lesekreises im Sommer versuchen die bisherigen Teilnehmer nun im Herbst, die Lektüre wieder aufzunehmen. Der folgende Erfahrungsbericht einer Lektüre von Lisa Waldnaab soll neugierig machen und zur Teilnahme ermutigen. (Redaktion)

Lisa Waldnaab
Linkswalzer. Bericht einer Lektüre.

Ja. Es gibt sie wirklich, die Abendgesellschaften, deren Existenz Giorgio Agamben feststellt. Hier in Wien handelt es sich dabei um einen Badiou-Lesekreis, dem das „Paradox der Klasse aller Klassen, die kein Element ihrer selbst ist... zum Zeitvertreib“ geworden ist (Die kommende Gemeinschaft, S. 65/66). Die logische Grundstruktur dieses Widerspruchs aus der Mengenlehre, der sogenannten Russelschen Antinomie, wird laut mathe-online.at oft in folgendes, von mir anders ausgesuchte Gewand gekleidet:

Ein Dorfbarbier rasiert alle Männer im Dorf, die sich nicht selbst rasieren. Frage: Rasiert er sich selbst? Angenommen, er rasiert sich selbst, kann er sich gar nicht selbst rasieren, weil er ja nur die Männer rasiert, die sich nicht selbst rasieren. Ein Widerspruch! Die Annahme muss falsch sein. Zweite Möglichkeit: Er rasiert sich NICHT selbst, dann rasiert er sich aber eigentlich doch, denn er rasiert ja alle, die sich NICHT selbst rasieren. Wiederum Widerspruch! Also muss auch diese Möglichkeit ausgeschlossen werden. Nun aber genug der Überlegungen zu Männerbärten.

Nicht mehr und nicht weniger als Alain Badious 557 Seiten starke Ontologie „Das Sein und das Ereignis“, erschienen im Jahr 1988, ein Buch, „das dem heiligen Mysterium der Dreieinigkeit entsprechend Drei-in-Eins ist“ (S. 33) ist Gegenstand unseres keine-uni.org- Zirkels. Dieser Ersten Philosophie, wie Agamben die seiner Meinung nach vernachlässigte Ontologie nennt (siehe oben, Hinweis auf S. 82), wenden wir uns zu, und wiegen uns dabei - singulär und auch im Plural die ontologische Partitur vorantastend, entlangschreitend oder auch vor und zurück hüpfend und sie zu entziffern versuchend - im Dreivierteltakt:

1. Die Entfaltung der These „Die Mathematik ist die Ontologie“ bildet die Grundlage dieses Buches (Das Sein und das Ereignis, S. 29). Und diese These bezieht sich nicht auf die Welt, sondern auf den DISKURS (S. 22)

2. Ziel dieses Buches ist es auch, dass „jenes Ereignis Cohen endlich wahrgenommen und orchestriert werde“ (S. 30). Paul Cohen ist Logiker, Entdecker des Generischen, der Erzwingung; 1963

fand, wie Badiou schreibt, eine intellektuelle Revolution statt und es wird

3. eine „wirklich post-cartesianische und sogar post-lacanianische Theorie mit den beiden WESENTLICH NEUEN Begriffen der Wahrheit und des Subjekts“ begründet (S. 29).

Nach diesem stark zusammengefassten einleitenden Überblick möchte ich gleich zum Punkt kommen, d.h. zum zentralen Einsatz des Buches: Ein Beweis wird erbracht, der Beweis dafür, dass sich eine generische Vielheit denken lässt, wobei sich bei diesem Denken ein tiefes Problem auftut, das des Ununterscheidbaren, des Unbenennbaren, des absolut Beliebigen (S. 31).

Bleiben wir zunächst beim generischen, bzw. fragen wir nach diesem „Adjektiv, das jenes Gattungswesen bezeichnet, mit dem schon der junge Marx den vollständig subtraktiven Charakter der Menschheit, deren Träger das Proletariat war, zu beschreiben suchte“ (Die Macht der Namen, S. 435): Begibt man sich im Jahr 2006 im Netz auf die Suche nach generisch, gelangt man in Sekundenschnelle in verschiedenste Welten: Es lässt sich ein super-flüchtiger Blick in die Entwicklung von Turbomaschinen mit Hilfe eines generischen Modells erhaschen, das generische Maskulinum der Linguistik (ver-)folgt (eine/n) auf Schritt und Tritt, man liest von generischen Interfaces und könnte sich Wissen über neue Computer-Programme aneignen. (Und auch wenn Cyborg eigenhändig am Computer an Webseiten bastelt, erscheint ein Wort der generischen Familie auf dem Bildschirm: die Seiten werden generiert, meldet ein Fenster, nachdem die Wünsche, die an die Gestaltung gestellt sind, den Computer zur Verarbeitung anregen.)

Schlägt man nun in „Das Sein und das Ereignis“ im beigefügten Wörterbuch nach, dem „schnellen, alphabetisch geordneten Durchlauf durch die Substanz des Buches“ (S. 535: er beginnt im Französischen bei A wie Absolut und endet bei V wie Vide - der Leere. Das ist schön! Die Leserin hat es lächelnd bemerkt!), gelangt man zur generischen Prozedur, kommt zur generischen Erweiterung, landet bei der generischen Menge/Vielheit, für die Alain Badiou bemerkenswerterweise das Zeichen für den Planten Venus, den Venusspiegel, einführt, im Gegensatz zu den Mathematikern, die dafür schlicht und einfach den Buchstaben G wählen. Er wählt also ein Symbol, welches nicht nur jeder Feministin – auch jeder Alchimistin –bestens bekannt ist und er überlässt die Spekulation über die Herkunft seiner Vorliebe für diesen „überzähligen Buchstaben, der nichts bezeichnet“ (S. 402) den Leser/innen.

Möchte Badiou mit seinem ontologischen Gebäude der generischen Vielheit ein Denkmal errichten, wie Julius Caesar auf dem Forum in Rom der Göttin Venus genetrix, der mythologischen Stammmutter des römischen Volkes durch ihren Sohn Aeneas einen Tempel errichten ließ?

Schließlich stockt man beim generischen Denken und wünscht sich eine Verschnaufpause: „ Das generische Denken ist die ontologische Entscheidung, die jeder Lehre zugrunde liegt, welche versucht, die Wahrheit als Lücke des Wissens zu denken. Die Spuren reichen von Platon bis Lacan.“ (S. 543) Uff! JEDE Lehre ... Von PLATON bis LACAN ... ein wahrhaft langatmiges Unterfangen, denkt sich die Leserin. Aber: Mut zur Lücke! Steigen wir ein in die tiefe Problematik! Oder versuchen wir es zumindest.

Hier kommt uns wiederum Giorgio Agamben zu Hilfe – mittlerweile zum dritten Mal. Und somit wäre – zumindest für mich, als Lesende/Schreibende – das „philosophische deutsch-französische Bündnis“, von dem Alain Badiou im Vorwort zur deutschen Ausgabe spricht (S. 13), und in das er große Hoffnungen setzt, von zwei auf zumindest drei „Bündnispartner“ erweitert. Wirkt es doch ein wenig ausgrenzend, auch ein wenig beängstigend, sein „historisches Projekt der Geburt eines neuen Landes“, welches er (nein, eigentlich sein Übersetzer) „Frankdeutschland“ oder „Deutschankreich“ nennt.

Darüber hinaus würde mir, wenn man diesem alternativen Europa, das ja nicht nur Badiou vorschwebt, schon einen Namen geben will, Ernst Blochs Vorschlag von 1952, der arabischen Welt ein „Frankistan“ gegenüberzustellen, eigentlich angenehmer und wohler und auch lustiger in den Ohren klingen (in: Avicenna und die Aristotelische Linke). Hinzufügen könnte man ja



auch noch, dass Kurt Gödel gebürtiger Brünner war und Paul Cohen amerikanischer Staatsbürger ist.

Aber wie denkt es Agamben? In die „Die kommende Gemeinschaft“ findet man nämlich auch den Begriff des BeLIEBigen verhandelt – des LIEBENSWERTEN, wie es Agamben letztlich nennt (S. 9f). Und da steht (S. 71): „Beliebig bedeutet deshalb nicht einfach – mit den Worten Badious zu sprechen – „der Autorität der Sprache entzogen, unbenennbar, ununterscheidbar zu sein (Badiou setzt den Begriff des Generischen mit dem Begriff des Ununterscheidbaren fast synonym, S. 369); genauer gesagt, bedeutet es das, was sich in einer einfachen Homonymie befindet, im bloßen Benannt Sein, und genau und nur darum unnennbar ist: das In- der-Sprache- Sein des Nichtsprachlichen.“ Und Agamben gibt uns hier eine anschauliche Erklärung: „Hinsichtlich des Begriffes Pferd sind einzelne Pferde also Synonyme, hinsichtlich der IDEE des Pferdes jedoch Homonyme: genau wie in dem Russelschen Paradox derselbe Gegenstand zu einer Klasse gehört und zugleich nicht gehört.“ (S. 70)

Und als Beispiel dafür, was in einer „generischen Homonymie“ geschieht, sei auch noch auf Agambens Bartleby-Buch verwiesen, in dem er den Dichter Dante zitiert (aus: Die Göttliche Komödie): „Ich bin einer, der, wenn es mir Amor eingibt, aufschreibt, und so, wie er innen dichtet, mich ausdrücke.“ Agamben analysiert das in der dritten Person entobjektivierte Ich des Dichters (Bartleby oder die Kontingenz, S. 48).

Aber jetzt Stop! Noch einmal eine Unterbrechung, bzw. ein Einschub. Sehr wichtig für ein möglichst vorurteilsfreies Verständnis oder Lesevergnügen von „Das Sein und das Ereignis“ scheinen mir zwei Anmerkungen des Ontologen Badiou zu sein. Ein erster Hinweis ist der, dass mathematische Zitate letztlich allgemeiner zugänglich und eindeutiger als solche von Dichtern seien (S. 32) - was Badiou aber nicht daran hindert, auch Dichter zu zitieren, darunter und an exponierter Stelle einen „unzugänglichen“, ja den hermetischen Dichter par excellance, Stéphane Mallarmé; Badiou wendet sich dort dem Dichter zu, wo die Ontologie über das Ereignis nichts zu sagen hat (S. 219) und beendet sein Buch schließlich mit einem Mallarmé-Zitat aus „Igitur oder der Wahn der Elbehnon“.

Der zweite, möglicherweise weitaus gewichtigere Hinweis ist, denke ich, folgender: Die Faszination wie der Schrecken, die die Mathematik auf viele ausübt, sei SOZIAL bedingt und habe keinen inneren Grund (S. 34). Lassen wir uns also nicht schrecken, trauen wir uns noch ein paar Schritte weiter, ja springen wir noch einmal. Diesmal über die ersten 30 Meditationen hinweg (Badiou parodiere mit seinen Meditationen Descartes, sagt Karl Reitter. Er schätze eben den Descartes, meint Francois Naetar – ich meine, Alain Badiou reiht sich mit „Das Sein und das Ereignis“, mit seinen 37 Meditationen in eine christlich/abendländische Tradition ein), bevor wir das Denken des Generischen und das Sein in Wahrheit (Meditation 31) ins Auge fassen: Generische Wahrheits-Prozeduren („die Quellen der Wahrheit“) gibt es vier:

1. Die Liebe („sofern sie existiert, was aber diverse empirische Anzeichen positiv bezeugen“, S. 382) – auf www.cjs.ucla.edu-Mellon-Badiou_What_Is_Love.pdf.url findet sich Badious interessantes, weiterführendes Skript, das sich ausschließlich dem Begriff der Liebe widmet.

2. Die Kunst (dazu: www.lacan.com/symptom6_articles/badiou.html)

3. Die Wissenschaft („... denn ES GIBT Wahrheiten. Theoretisch ist sie, die Frage des Seins der Wahrheit, jedoch erst vor kurzer Zeit gelöst worden, nämlich 1963 durch die Entdeckung Cohens, von der im Übrigen nur wenige Mathematiker wissen, die in der Notwendigkeit der technischen Entfaltung versunken das Schicksal ihrer Disziplin schlicht vergessen. An diesem Punkt betritt der philosophische Gehilfe die Szene.“ S. 384)

4. Die Politik („In den kollektiven Situationen, in denen das Kollektive sich selbst interessiert, ist die Politik, wenn sie als generische Politik existiert, die lange Zeit revolutionäre Politik geheißen hat, für die man heute aber einen neuen Namen finden muss, ebenfalls eine Prozedur der Treue.“ S. 383)

Und – genau genommen – (Badiou betont dies auf Lateinisch auf S. 31) gibt es keine anderen als die vier zu diesen Prozeduren gehörenden Subjekte: das individuelle Subjekt der Liebe, das gemischte der Kunst und der Wissenschaft, das kollektive der Politik (S. 439).Wenn es sie gibt, denn: „Das Gesetz schreibt nicht vor, dass ein Subjekt existiert.“ (S. 440)

Belassen wir es in aller Kürze dabei und schreiten noch einmal zur oben beschriebenen Venusmenge (wie ich die generische Menge jetzt liebevoll nennen möchte, was sicherlich ontologisch nicht korrekt ist – denn die Einschreibung eines überzähligen Buchstabens, der nichts bezeichnet, ist auf jeden Fall etwas anderes als eine Namensgebung. Ich habe aber das entsprechende Symbol hier auf meiner Tastatur nicht parat!):

„Generisch bezeichnet positiv, dass dasjenige, das sich nicht unterscheiden lässt, in Wirklichkeit

die allgemeine Wahrheit einer Situation ist." (S. 369) Die Wahrheit ist zu Anfang ein „anonymer Auswuchs der Situation" (S. 385), nicht benennbar und bleibt dem Wissen entzogen, wenn nicht auch die Sprache der Situation radikal umgeformt wird. Radikal im Sinne von: durch Gewalt (de force) zu einer Veränderung gezwungen. Und an dieser Stelle gelangen wir mit der durch Paul Cohen 1963 losgetretenen Revolution, seiner Strategie, zu einer Antwort der beiden Problematiken (Ununterscheidbarkeit und Erzwingung):

1. Wir stellen uns ein mathematisches Grundmodell vor (in der Ontologie „fast vollständige Grundsituation" genannt – eine Situation S, die vier bestimmte Eigenschaften erfüllen muss – S. 406)

2. Wir beobachten, „was passiert, wenn man dieses Ununterscheidbare zur Situation mit Gewalt (force) hinzufügt." (S. 404)

Schließlich gelangen wir in der Meditation 33 über dieses Hineinbegeben in S zu einem Begriff der ununterscheidbaren Vielheit. Und dann – ein Paukenschlag! – der ontologische Überraschungseffekt: Badiou bittet um Aufmerksamkeit für diesen Moment. Und sehen Sie selbst: Die Ontologie stellt ihre Macht sicher, indem sie ihre Domination des Denkens auf die reine Vielheit, auf den Begriff der Situation ausübt. Der Ontologe operiert vom Äußeren der Situation aus. Und „nun kann man von diesem Äußeren, in dem die Herrscherin (die Mathematik, das Denken des Sein- als- Sein) über die reinen Vielheiten regiert, sehen – Dies ist das Auge Gottes ..."

Die darauf folgende spektakuläre Darbietung der Benennung des Ununterscheidbaren, des paradoxen Unternehmens „benennen-zu-müssen-ohne-zu-benennen", soll hier (wie grundsätzlich in diesem sicherlich mangelhaften Lektürebericht nicht anders möglich) nur kurz und sprunghaft skizziert werden: Es ist eine „inner-ontologische Realisierung", eine „Konstruktion stets vom Punkt der Leere aus" (S. 423). Das dritte Kapitel der Meditation 34 schließt mit dem Satz: „Dies ist ein Fall, in dem es wirklich der Name ist, der das Ding erzeugt." (S. 425). Badiou erinnert in dieser Meditation daran, dass die Annahme einer generischen Venusmenge für den Ontologen (verwandelt man sich beim Lesen in eine Ontologin?) eine Gewissheit darstellt – hingegen für den Bewohner von S, den Nicht-Ontologen einer fast vollständige Grundsituation, einen theologischen Glauben. Der generisch denkende Mensch als das gottgleich schauende Wesen, oder ein Subjekt, dem das Wesen seiner inneren Sonne, oder schlicht ein Licht aufgegangen ist? Der Ontologe als derjenige, der dazu fähig ist, Abstand zu nehmen mit seinem analytischen Über-Blick?

Weiterhin werden Namen hergestellt, es wird gekocht und zusammengebraut („cooking up" sagt der Mathematiker Kunen dazu – was „erfinden, sich ausdenken" bedeutet, S. 430). Und so kommen wir, nachdem einigen bei der Lektüre der mathematischen Ontologie möglicherweise sogar öfters als einmal schwindlig wurde (was aber beim Tanzen schon vorkommen kann und ja gar nichts macht) zum Ende: In den letzten drei Meditationen liefert uns Badiou eine Theorie des Subjekts, untersucht dessen Schikanen und stellt fest, dass eine generische Prozedur, ihr lokaler Status, von der bloßen BEGEGNUNG abhängig ist (Meditation 35 / S. 442 – das Wort Begegnung lässt sich immer hervorheben!). Der Ontologe, der den Begriff des Subjekts nicht formalisieren kann, umschreibt das Subjekt so: „Ein Subjekt ist ein Wissen, das sich in der Schwebe einer Wahrheit befindet, deren endlicher Moment es ist... es ist der Gelehrte seiner selbst". Oder anders ausgedrückt, denn Badious Erklärungen gleichen Variationen über ein musikalisches Thema: „Es (das Subjekt) erzwingt die Entscheidung, disqualifiziert das Ungleiche und bewahrt das Besondere." (S. 458)

Der (Post-)Maoist und Mitbegründer der Organisation Politique Alain Badiou entlässt seine LeserInnen mit dem, was „an philosophischer Zirkulation im modernen Referenzraum erlaubt ist" und „was folglich unsere Aufgaben sind". Ich möchte Ihnen empfehlen: Lesen Sie selbst! Es sind – soviel sei verraten – natürlich drei Punkte. (Dreieinigkeit oder -faltigkeit kann verschieden interpretiert werden. Wer seine Lücken auf diesem Gebiet verborgenen Wissens hinsichtlich feministischer Geschichtswissenschaft ein wenig schmälern möchte, dem sei das Lexikon von Barbara G. Walker empfohlen: The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets, 1983).

Was mir persönlich an dem Wahrheitsprozess – womit für mich kein Projekt gemeint ist, sondern eine Maxime –, wie er sich für Alain Badiou und ihn der Ontologe für uns darstellt, besonders gut gefällt, möchte ich an den Schluss stellen: „Die Autonomie der generischen Prozedur schließt jedes Denken in der Form von Machtverhältnissen aus"(S.456/457) Wenn uns Partizipation am Herzen liegt, kann es nicht schaden, zu wissen, welche Grundlagen, Bedingungen für deren Voranschreiten notwendig sind. Dazu muss man unbedingt die Autonomie zählen.

E-mail: waldnaab@klingt.org

Bernd Hüttner, Gottfried Oy, Norbert Schepers (Hg.) Vorwärts und viel vergessen.

Beiträge zur Geschichte und Geschichtsschreibung neuer sozialer Bewegungen,

Neu-Ulm: (AG SPAK Bücher, www.vorwaerts.org), 2005, 11 Euro

Der im vergangenen Jahr erschienene Sammelband liefert Einblicke in Debatten, die derzeit zur Geschichte der bundesdeutschen neuen sozialen Bewegungen der letzten dreißig Jahre im sympathisierenden akademischen Milieu stattfinden. Vertreten sind verschiedene Ansätze der (Selbst)reflektion über autonome, feministische, „globalisierungskritische“, diskurspolitische und weitere „Bewegungsfelder“. Schon der erste Beitrag des Bandes betont, dass solche Vielfältigkeit auch Konflikte einschließt: Imma Harms arbeitet in ihrer gegen „die Vitrinisierung der eigenen Vergangenheit“ gerichteten Polemik heraus, dass die Interpretation von Protestereignissen, auch und gerade wenn sie durch an ihnen einst Beteiligte vorgenommen wird, als umstritten und umkämpft zu gelten hat. Es geht ihr um die Würdigung der oppositionellen Impulse in „einer Welt, in der die Fremdheit täglich über uns zusammenschlägt“ (Seite 26). Die Konjunktur, die die Erinnerung an bestimmte Segmente von Bewegungs-Politik erlebt, wie etwa die Debatte über die Rolle von Joschka Fischer in der Neuen Linken gezeigt hat, haben diese „Fremdheit“ eher befestigt, zumal sie von individuellen Strategien der Verdrängung und des „Zusammenbruchs von Überzeugung“ bei den Generationen ehemaliger AktivistInnen bestätigt wird. Harms Forderung, „bewusst einen subjektiven Standpunkt einzunehmen und den Widerspruch zu suchen“ (Seite 25) bleibt allerdings (noch?) deklamatorisch. Dies fällt auch auf, weil die beiden auf ihren Beitrag folgenden Texte sich wesentlich auf die vorhandenen Reste einer emanzipatorischen Forschung an den Universitäten beziehen und beschränken: Während Sebastian Haunss im Streit zwischen einem Verständnis neuer sozialer Bewegungen als mechanisches Nutzen der von den Institutionen nicht verdauten gesellschaftlichen Konflikte oder als „antagonistische Akteure in historischen Umbruchsituationen“ (Seite 37) eher dem Letzteren zuneigt, setzt Dirk Lange auf das Konzept einer „Politisierung“ der „Alltagsgeschichte“ in der Erforschung der „vergessenen“ Elemente der neuen sozialen Bewegungen. In beiden Texten geht es um die Revitalisierung von Forschungsansätzen, deren Konjunktur seit etlichen Jahren schwächelt: Während Haunss die kritischen Aspekte der (überwiegend soziologischen) Bewegungsforschung seit Tilly und Touraine betont, plädiert Lange für das „Grabe, wo du stehst“ der Oral-History der 1980er Jahre, und schlägt vor allem vor, diese Wühlarbeit zu entindividualisieren und nach dem von Alf Lüdtke propagierten „Eigensinn“ zu befragen.

An diese Vorschläge schließt der zweite Teil des Buches an, der sich mit einzelnen „Bewegungsgeschichten“ befasst: Hier stellen zunächst Ilse Lenz und Brigitte Schneider ein Projekt zur Analyse der Neuen Frauenbewegung im internationalen Maßstab und speziell in der Bundesrepublik vor. Ausgangspunkt ist hier die quantitative Ermittlung von „Protestereignissen“ auf der Grundlage von „Presseberichten“ (Seite 57). Erklärungsbedürftig ist zunächst der Umstand, dass die Zahl der „Protestereignisse“ nach 1989 angestiegen ist, in einer Phase, in der nach Lenz/Schneider die westdeutsche neue Frauenbewegung wichtige „Meilensteine“ ihrer „institutionellen Integration“ (Seite 63ff.) schon hinter sich gebracht hatte. Doch die Ambivalenz zwischen „Protestdaten“ und „Erfolgsgeschichte“ bleibt ungeklärt, da sich die Autorinnen weitgehend auf die Darstellung der „Erfolge“ der feministischen Bewegung konzentrieren. Angesichts dessen, dass fast alle anderen Artikel das Thema Geschlechterverhältnisse ausblenden, ist es schade, dass eine Diskussion der fortwährenden Geschlechterhierarchien lediglich thematisiert wird, indem bestimmte Forderungen (ein „allgemeines Diskriminierungsgesetz, generelle berufliche Gleichstellung, allgemeine Kinderbetreuung, Freigabe der Abtreibung“) als „nicht durchsetzbar“ charakterisiert werden. Einen anderen Begriff der Offenheit sozialer Konflikte vermittelt die Darstellung zweier „exemplarischer“ migrantischer Kämpfe durch Serhat Karakayali. In seinem Text findet sich auch eine sehr instruktive „dichte Beschreibung“ der Mietstreiks/der Häuserkampfes in Frankfurt am Main (Seite 122ff.) und des Streiks bei Ford in Köln-Niehl (Seite 128ff.) in der ersten

Hälfte der 1970er Jahre. Überzeugend wird am Ende des Textes dargelegt, dass die Rezeption dieser Kämpfe einen „Antirassismus möglich mach(t), der rassistische Überdeterminierung von Ausbeutungsverhältnissen thematisiert“ (Seite 131). Zugleich steht der Text auch für einen geschichtspolitischen Ansatz: Für die Gruppe *kanak attak* war/ist die Thematisierung des „strukturellen Rassismus“ ein Anliegen, das nicht auf die gerade in der linken deutschen Geschichtswissenschaft in den letzten Jahren immer bedeutender werdende These von der „Liberalisierung“ und „Zivilisierung“ der Bundesrepublik, sondern auf die prinzipielle Uneingelöstheit der Ziele der sozialen Kämpfe verweist. Sehr lesenswert in diesem Teil des Buches sind auch die beiden Artikel von Gottfried Oy: sowohl die brillante Analyse des Diskurses um die RAF-Ausstellung als auch der kurze Abriss der „Medienpolitik“ der Bewegungen sind durch die Frage nach einer Innovation der Interventionen linker Politik in die und innerhalb der allgemeinen bürgerlichen Öffentlichkeit geprägt. Die beiden Artikel werden durch einen weiteren diskurspolitischen Text ergänzt: Thomas Kunz schildert das virtuelle Gespräch zwischen „der inneren Sicherheit und ihren Kritikern“, wobei er Letzteren vor allem die immanente Ausgrenzung der Frage vorhält, die in der Bezugnahme auf die Bedrohung der „staatsbürgerlichen Rechte“ liegt. Abgerundet wird dieser Abschnitt schließlich durch zwei Beispiele aus der „autonomen“ Geschichtspolitik: Die „AG Grauwacke“ schildert, wie ihr Buch „Autonome in Bewegung“ den Geschichtsdiskurs der „Postautonomen“ zugleich aufgenommen, absorbiert und gefördert hat, und Rainer Wendling schildert das Programm des Verlages Assoziation A, der das zurzeit durch die „Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften“(!) indizierte Buch der „Grauwacke“ herausgegeben hat. Am Ende des Buches schließlich steht ein eher blasser Artikel von Stefan Grigat, der in seiner Kritik an der letzten, bundesdeutschen Antikriegsbewegung vor allem mangelnde Einsicht in die Ambivalenz sozialer Bewegungen beweist, die doch zugleich das wichtigste Rüstzeug für eine kritische Befassung wäre, neben einem sehr lebendigen Artikel von Bernd Hüttner über den Alltag und die Konflikte in und um das „Bewegungsarchiv“, in dem er seit Anfang 2000 ehrenamtlich tätig ist.

Insgesamt zeigt das Buch sowohl die Vielfalt als auch die Lücken der derzeitigen bundesdeutschen „Bewegungsgeschichte“. Vor dem Hintergrund dieser Vielfalt wäre es, in einem nächsten Schritt, vielleicht interessant, nach Verbindungen zwischen Diskursen und Diskurspolitiken, zwischen Alltag und Alltagsforschung und schließlich auch zwischen „alten“ und „neuen“ sozialen Bewegungen zu suchen. Es ist wiederum Bernd Hüttner zu verdanken, dass diese Perspektive am Ende des Buches eröffnet wird. In seinem Vorwort zu einem Artikel von Sergio Bologna konstatiert er, dass „Rezepte und Instrumente der 1980er Jahre, egal ob sie nun ‚sozialgeschichtlich’ oder ‚postmodern’ gelagert sind, (...) nicht ausreichen, um die aktuelle gesellschaftliche Konfliktualität (...) zu untersuchen.“ (Seite 161) Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die „Acht Thesen zu einer militanten Geschichtsschreibung“, die Sergio Bologna 1977, im Jahr der Niederlage der operaistisch geprägten Militanz in Italien, verfasst hat und die am Ende des Buches abgedruckt sind, immer noch unbeantwortete Fragen enthalten. Zu diesen gehört auch die des Zusammenhangs zwischen „militanten Historikern“ und dem, was Marx als „wirkliche Bewegung“ bezeichnet hat: Nicht zuletzt die Entwicklung der Protestbewegungen selbst bestimmt die Möglichkeiten ihrer HistorikerInnen.

Peter Birke





